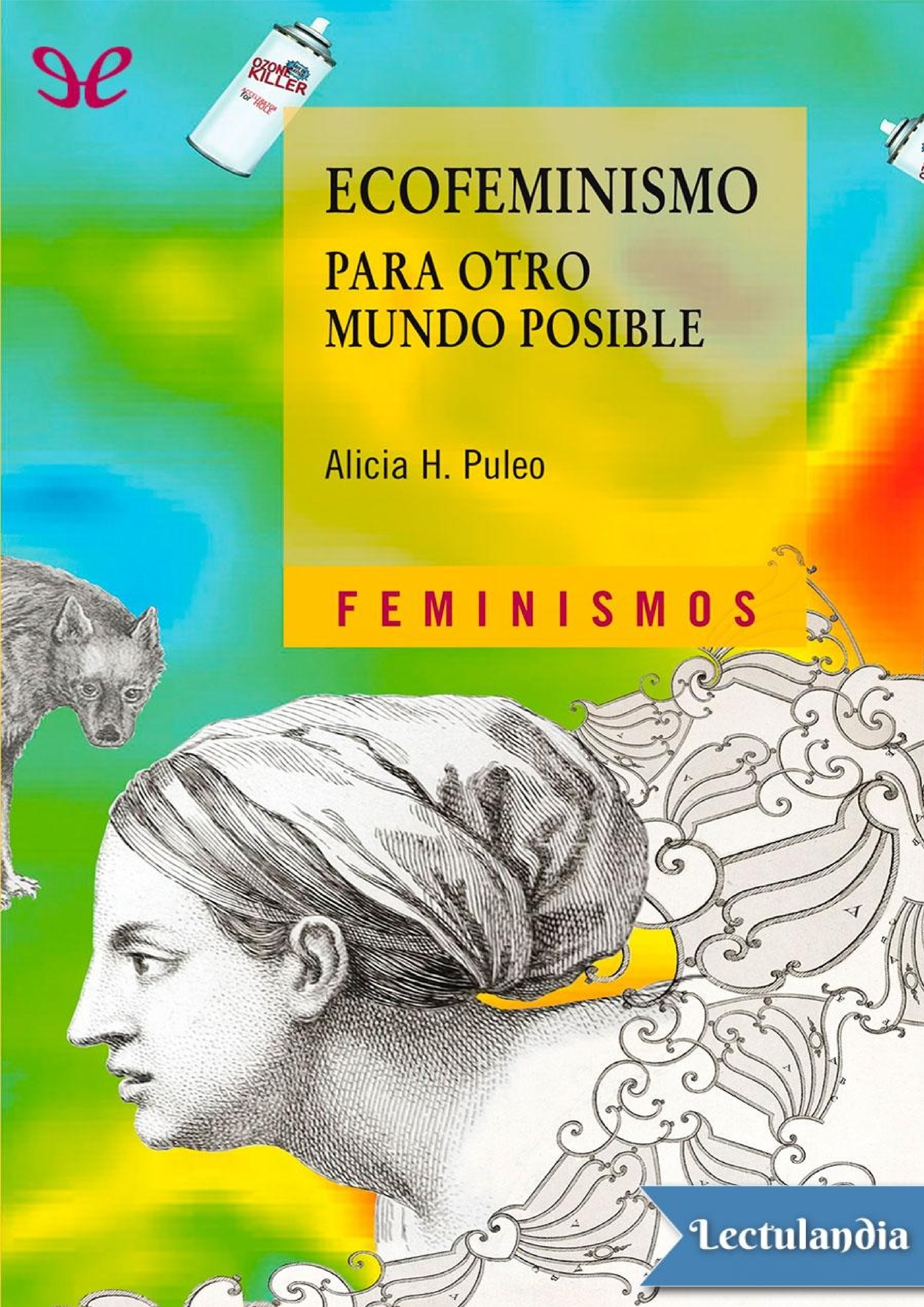

OZONE KILLER
ECOFEMINISMO
PARA OTRO MUNDO POSIBLE
Alicia H. Puleo
FEMINISMOS
Lectulandia

La nueva Ariadna del siglo XXI es hija del feminismo y de la ecología. Ya no se limita a esperar que actúe el héroe, colaborando discretamente en un segundo plano. Es también una protagonista del cambio. Ya no admira al que mata al «Otro», sino que libera al monstruo, reconociendo su parentesco con lo humano. Entra en el laberinto del mundo junto con Teseo para transformar la cultura en los tiempos del cambio climático. La evidente irracionalidad del complejo económico-tecnocientífico globalizado que conduce a la catástrofe ecológica y ahonda las injusticias sociales, así como el avance de integrismos religiosos de diverso signo que buscan reforzar el dualismo «Hombre»/Naturaleza, no nos pueden ser indiferentes. En el convencimiento de que la teoría feminista ha de pensar los problemas de nuestra época, entre los que ocupa un lugar central el deterioro ecológico, este libro propone un «ecofeminismo crítico» que defiende la libertad, la igualdad y la sostenibilidad y es ajeno a cualquier esencialismo bipolarizador de los sexos.

Alicia H. Puleo

Ecofeminismo para otro mundo posible

Feminismos - 110

ePub r1.0
Titivillus 08.03.2022

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1

Feminismos

Introducción
¿Víctimas o protagonistas ético-políticas?

Según el mito griego, el rey Minos de Creta, tras vencer a la ciudad de Atenas en una guerra, le impuso la obligación de entregar periódicamente catorce jóvenes de ambos sexos para alimentar al Minotauro, hijo monstruoso de los amores de su esposa con un toro. Las víctimas encontraban la muerte en un laberinto donde el rey había encerrado a ese extraño y salvaje ser. Después de años de acatamiento ateniense, el joven Teseo decidió arriesgarse para liberar a sus compatriotas de tan horrible tributo. Se ofreció voluntario para integrar el grupo de jóvenes elegidos para el sacrificio. Cuando llegó a Creta, Ariadna, hija del rey, quedó impresionada por su valentía y, sin que nadie lo advirtiera, le entregó un ovillo para que pudiera guiarse con el hilo en el laberinto, matar al Minotauro y retornar victorioso. De esta manera, la criatura híbrida, mitad toro, mitad hombre, fue vencida. Teseo obtuvo el triunfo gracias a la secreta colaboración de Ariadna.

Los mitos antiguos han sido interpretados una y otra vez a la luz de cada época histórica. Quizás sea un buen momento para reinterpretar este: ¿podemos imaginar una nueva Ariadna que descubre que el monstruo encerrado no es un ser abominable y lo libera con su hilo? La nueva Ariadna ya no se queda esperando que actúe el héroe. No se limita a colaborar discretamente en un segundo plano. Ella también es protagonista del cambio. Entra en el laberinto del mundo junto con Teseo para transformar la cultura en los tiempos del cambio climático.

La nueva Ariadna es hija del feminismo y de la ecología. Descubre en las criaturas no humanas un parentesco que ha sido negado, contra toda evidencia, durante siglos. La Naturaleza no le produce pavor, sino simpatía. Ya no admira al que mata al «Otro». Quiere liberar al «monstruo». Está decidida a transformar la cultura y alcanzar la justicia social, ambiental y ecológica.

Feminismo y ecologismo son indispensables para el siglo XXI. Este libro es el resultado de mi reflexión de los últimos años sobre sus puntos de contacto. El desarrollo de un diálogo entre ambos es todavía una asignatura pendiente en los países de cultura latina. Aunque el feminismo tiene una historia mucho más larga, se le suele incluir junto con el ecologismo en la categoría de nuevos movimientos sociales, entendiendo por tales los que no solo demandan un reparto de recursos justo, sino que plantean, además, otra forma de medir la calidad de vida.

Tanto el feminismo como el ecologismo nos permiten desarrollar una mirada distinta sobre la realidad cotidiana, revalorizando aspectos, prácticas y sujetos que habían sido designados como diferentes e inferiores. En esta nueva visión, la toma de conciencia sobre la infravaloración de las prácticas del cuidado, así como la crítica a los estereotipos patriarcales, que han sido generadas por la teoría y la praxis feministas, pueden constituir una aportación de enorme valor para el ecologismo. Al compartir e intercambiar su potencia conceptual y política, feminismo y ecología consiguen iluminar mejor ciertos aspectos de los problemas que cada uno afronta y, de esa manera, ganar en profundidad y eficacia. El feminismo es un movimiento formado por mujeres. ¿Y el ecologismo? El activismo de base del movimiento ecologista mundial es mayoritariamente femenino.

Crisis ecológica, economía y estilos de vida están profundamente ligados. Sobre el papel, la agenda política ha incorporado la preocupación por el cambio climático y la protección del medio ambiente. Desde el informe Brundtland de la Comisión Mundial de Medio Ambiente y Desarrollo de Naciones Unidas de 1987, se habla de «desarrollo sostenible» para aludir a un modelo de equilibrio entre crecimiento, innovación tecnológica, imperativo ecológico, creación de empleo y protección social. Pero la realidad de las decisiones políticas tomadas queda muy lejos de tales ideales. La irracionalidad del complejo económico-tecnocientífico se hace patente en desastres anunciados como el del derrame de petróleo del golfo de México en 2010 debido a perforaciones en el lecho marino (*offshore*), método conocido por su alto riesgo, o en la incapacidad de poner freno al envenenamiento del campo y de los alimentos con agrotóxicos en todo el mundo.

El fracaso de la cumbre de Copenhague sobre cambio climático y los insuficientes acuerdos de Cancún han sido una triste muestra del triunfo de los intereses económicos particulares a corto plazo sobre la pervivencia de las condiciones de vida del conjunto de los habitantes humanos y no humanos de este planeta. La falta de información y la duda sembrada deliberadamente por

los *lobbies* del petróleo impiden una acción más decidida de la ciudadanía para que los gobiernos tomen las medidas urgentes que serían necesarias. Todavía hay quien cree que las anormalmente bajas temperaturas que se han registrado en alguna primavera reciente son una prueba de que no se está produciendo el calentamiento global, sin comprender que este genera fenómenos extremos, alteraciones cada vez más frecuentes que pueden ser de frío en estaciones cálidas, precipitaciones torrenciales después de largas sequías y un largo etcétera. Sin embargo, actualmente, estamos asistiendo a la desaparición del discurso negacionista que va siendo reemplazado por el de «la adaptación». Los mismos que negaban que hubiera un cambio climático ahora afirman que es necesario adaptarse a él y se proponen hacer negocio vendiendo a los países pobres los medios tecnológicos para paliar los desastres que se avecinan. A este panorama poco alentador, hay que agregar la colonización del mundo por las transnacionales biotecnológicas, un fenómeno creciente y silencioso cuyo peligro poca gente aún percibe.

El documental del demócrata norteamericano Al Gore, *Una verdad incómoda (An Inconvenient Truth*, 2006), marca un hito en el reconocimiento internacional de la crisis ecológica y en el afianzamiento y popularización de la propuesta de un capitalismo verde. Desde esta perspectiva, el cuidado del medio ambiente es presentado como promesa y proyecto de mayores ganancias económicas, como fuente de enriquecimiento más moderna y menos destructiva. Con vigor e inteligencia, Al Gore denuncia las maniobras negacionistas de los anticuados *lobbies* del petróleo. Pero su propuesta parece culminar fundamentalmente en consejos para cambiar lo que ya se tiene por productos más eficientes energéticamente. Más problemática aún es su apuesta entusiasta por el cultivo de biocombustibles, entusiasmo que pertinentemente rebaja en su libro *Nuestra elección (Our Choice, A Plan to Solve the Climate Crisis*, 2009), al reconocer que se ha demostrado que su proceso de producción contamina tanto como lo que pretenden sustituir.

Actualmente se habla de *Green New Deal*. Se alude así a una renovación del sistema socioeconómico similar a la que en los años treinta del siglo XX, tras la Gran Depresión, realizó Roosevelt, dando paso al Estado del Bienestar en Estados Unidos. Pero no hay unanimidad en cuanto a la magnitud de los cambios que implicaría este pacto. El debate sobre el modelo económico reaparece en torno a los límites del ecosistema. ¿Es compatible la necesidad de crecimiento continuo del capitalismo con un ecosistema Tierra limitado? ¿Hasta dónde podemos crecer y seguir contaminando? ¿Es ecológica y socialmente viable el capitalismo con rostro humano? El decrecimiento

aparece como la otra gran propuesta paralela de cambio social y económico. La agroecología, con sus técnicas no contaminantes del suelo ni destructoras de la biodiversidad, y las redes del comercio justo son opciones ecológicas y sociales reales. Desde esta perspectiva, el *Green New Deal* implica asumir los límites del ecosistema y la lucha contra la explotación social a través de cierto decrecimiento de los países desarrollados y un crecimiento sostenible mesurado de los demás.

De acuerdo con las estadísticas, las mujeres somos las primeras perjudicadas por la contaminación medioambiental y las catástrofes «naturales». Así lo reconocía ya la Conferencia de la Mujer de Naciones Unidas celebrada en el año 2000. Sin embargo, por lo general, no se visibiliza la relación entre la estratificación de género y los problemas medioambientales. Aún son escasas las ocasiones en que encontramos su entrelazamiento temático. Por el momento, solo una minoría siente la necesidad de un contacto entre la perspectiva feminista y la ecológica.

El impulso general hacia la igualdad entre mujeres y hombres que ha tenido lugar en las sociedades occidentales en las últimas décadas ha tenido también su influencia en el movimiento ecologista. En algunas de sus organizaciones, se está replanteando el tratamiento de ciertos temas como el del trabajo doméstico y se cuida el lenguaje y las ilustraciones de su material de información para no incurrir en sexismo. En otros grupos, en cambio, aunque no se reconozca abiertamente, existe desconfianza y poca disposición a reflexionar críticamente sobre los roles de género como factores de desigualdad. He podido observar que el feminismo encuentra en los medios ecologistas dificultades de aceptación similares a las que suscita en el conjunto de la sociedad. Muchas veces, ecologistas de ambos sexos, muy bien intencionados, no perciben los estereotipos masculinos y femeninos que venimos criticando desde hace tantos años en la teoría y la práctica feministas.

En todo el mundo, son muy numerosas las mujeres que participan como activistas en los grupos ecologistas y en los partidos verdes. Pero la conocida pirámide de género de empresas e instituciones —con la base feminizada y la cúspide ocupada por varones— también se reproduce en muchos grupos ecologistas. A menudo, la militancia de base está mayoritariamente compuesta por mujeres y, sin embargo, predominan los hombres como dirigentes.

He llegado a sentir vergüenza ajena viendo algunos documentales de concienciación ambiental que presentaban una sucesión ininterrumpida de

expertos y pensadores, todos varones. Como en tantas otras ocasiones y temas, el nuevo campo del pensamiento ambiental se masculiniza en la medida en que va adquiriendo importancia. Desde una profunda simpatía por el ecologismo, tenemos que ser conscientes de este problema y señalarlo. La solidaridad que nos inspire una determinada causa no debe impedirnos practicar la honesta crítica feminista. Más aún si tenemos presente que el feminismo ha sido una de las señas de identidad del ecologismo. Los partidos Verdes fueron pioneros en la aplicación de la paridad.

A su vez, mirando desde el otro lado, puede decirse que en el feminismo se detecta bastante indiferencia con respecto a los problemas acuciantes que la ecología y el ecologismo nos están señalando. Pareciera que, salvo raras excepciones, en el mundo latino, feminismo y ecología no tuvieran mucho que decirse. Sin embargo, pueden encontrarse elementos de mutua impregnación. El ecofeminismo comienza a despertar interés en cierto número de ecologistas y de feministas. Se han realizado proyectos de investigación, se han traducido obras ecofeministas y se redactan tesis doctorales con esta temática.

El cuidado del medio ambiente es exigido por los llamados Derechos Humanos de Tercera Generación. Es un derecho de todos. Pero cuando atendemos a la cuestión de la salud de las mujeres, nos enfrentamos con problemas específicos. Desgraciadamente, las mujeres no solo pertenecemos a un colectivo afectado en todo el mundo por una desigualdad de orden social y político que se manifiesta en el techo de cristal, las diferencias salariales, la escasa representación femenina en puestos de decisión y la violencia de género, sino que también nos vemos más afectadas por la contaminación medioambiental debido a características orgánicas que nos hacen particularmente vulnerables a ella. Las sustancias tóxicas se fijan más en el organismo de las mujeres. Con una alimentación que no provenga de la producción ecológica, se puede llegar a consumir hasta cincuenta variedades de pesticidas por día. La Red Medioambiental de Mujeres, con sede en Londres, ha llamado la atención sobre la pasividad institucional ante el alarmante aumento del cáncer de mama en los últimos cincuenta años debido, principalmente, a la contaminación medioambiental con xenoestrógenos, sustancias químicamente similares al estrógeno femenino natural que se encuentran en los pesticidas organoclorados, las dioxinas de las incineradoras, las resinas sintéticas, las pinturas, los productos de limpieza, los envoltorios de plástico y otros objetos de uso cotidiano. Las mujeres deberíamos reclamar políticas medioambientales que nos tengan en cuenta.

Los productos químicos han mejorado nuestras vidas en muchos aspectos. Pensemos en los dolores, enfermedades, plagas, molestias de todo tipo que hoy en día resolvemos con sustancias de laboratorio. Estas sustancias también colman muchos deseos naturales. No es mi intención demonizarlas. Alcanzar una imagen positiva pero no idealizada de la Naturaleza implica ser conscientes de incomodidades, peligros y problemas que la ciencia y la técnica han ayudado a superar.

La cara amable del desarrollo moderno tiene también una cruz que no se puede ignorar. Vivimos en una «sociedad química» de rostro jánico. Poco a poco se filtran datos inquietantes sobre los compuestos nocivos de la industria petroquímica que están presentes en nuestro hogar, en los rincones aparentemente más inofensivos y seguros de la cocina, el baño, los dormitorios, los suelos, en la ropa, en nuestro plato. No en vano Greenpeace ha dado a uno de sus informes el significativo nombre de *La casa química*. Los enormes intereses económicos en juego dificultan la eliminación de productos perjudiciales y su reemplazo por soluciones que, muchas veces, son más sencillas y menos costosas. Hay que reducir al mínimo posible lo que llamo «daños colaterales» de este desarrollo tecnológico; y hacerlo rápidamente. Hoy sabemos que las mujeres se ven afectadas en una proporción más elevada que los hombres por el síndrome de hipersensibilidad química múltiple (SHQM) que la mayoría de los médicos todavía atribuyen a trastornos psicosomáticos o diagnostican como alergia provocada por un animal doméstico. Por cierto, a menudo, este termina en la calle, en la perrera municipal o, con suerte, en una protectora atendida por mujeres compasivas, desbordadas de trabajo y sin recursos. Se acusa a la Naturaleza que tiene la poco higiénica costumbre de producir polen y pelos o se minimiza el problema de la afectada en la larga tradición de la «histeria» femenina. De hecho, «somatización» es el concepto que ha reemplazado a «histeria» en la psiquiatría. Es difícil que se sospeche de ambientadores tóxicos, de pinturas venenosas o de las toneladas de pesticidas y herbicidas arrojadas a las tierras cultivadas, a los parques públicos y a los jardines privados. En definitiva, no suele ponerse en duda el modelo de buena y «limpia» vida del industrialismo insostenible.

La crítica ecofeminista también nos ayuda a cuidar nuestros cuerpos frente a una confianza excesiva en el desarrollo de la tecnociencia que lleva a muchas mujeres a someterse de forma creciente a mandatos sociales colonizadores y agresivos sin preguntarse por los riesgos que entrañan para la salud. Valgan como ejemplo las píldoras para la supresión de la regla, la

cirugía estética de senos en la adolescencia, los duros tratamientos de reproducción asistida y las terapias hormonales sustitutorias para la menopausia.

En el Tercer Mundo, gracias a las denuncias de la pensadora y líder ecofeminista Vandana Shiva y de otras activistas del Sur, sabemos hasta qué punto se han deteriorado las condiciones de vida de las mujeres pobres por el «mal desarrollo», un desarrollo occidental que llega de manera tan arrolladora que acaba con el cultivo de las huertas de subsistencia familiar, arrasa los bosques comunales, las obliga a caminar kilómetros para buscar la leña que antes encontraban junto a su aldea y las enferma con nuevas dolencias provocadas por la contaminación. Antes tenían una vida pobre; ahora su vida es mísera. El «mal desarrollo» tiene muchas caras: la riqueza insultante, la multiplicación de distracciones basadas en la tecnología, una sutil confusión informativa promovida por intereses transnacionales, la miseria de las grandes urbes creciendo sin cesar al ritmo de la destrucción rural, la aniquilación de los animales silvestres y la apropiación y destrucción de su hábitat. Una de las caras siniestras del «mal desarrollo» es la deslocalización de las poblaciones rurales, arrojadas a las chabolas de las grandes metrópolis del Sur. La desaparición de la biodiversidad está acompañada de la pérdida de la soberanía alimentaria propia de los agrosistemas locales y de la desaparición de la diversidad cultural de los pueblos del mundo. El poder de las grandes multinacionales de pesticidas, abonos y semillas transgénicas está acabando con la autonomía campesina y generando hambre donde nunca la había habido.

Las mujeres no somos solamente víctimas. También somos sujetos activos en el cuidado medioambiental y en la construcción de una nueva cultura con respecto a la Naturaleza. Desde mi posición teórica, que llamo *ecofeminismo crítico* en referencia a los orígenes ilustrados del pensamiento emancipatorio moderno y a su necesaria revisión, no considero que las mujeres sean los únicos o los principales agentes capaces de una actuación medioambiental positiva, pero sí que la crítica feminista tiene mucho que aportar a una cultura ecológica de la igualdad. Se trata de un ecofeminismo que habla a todas las personas urbanas o rurales, que sienten, de una manera u otra según sus propias experiencias, que algo debería cambiar en nuestra relación con la Naturaleza, sea esta nuestro propio cuerpo censurado y controlado, los animales torturados por diversión, los que nunca verán el sol en los criaderos industriales, los bosques originarios talados, los campos envenenados, los mares contaminados…

Es hora de ecofeminismo para que otro mundo sea posible, un mundo que no esté basado en la explotación y la opresión. Esta sociedad del futuro se vislumbra ya en la lucha contra todas las dominaciones, las antiguas y las nuevas, las de los antiguos patriarcados de coerción y las del patriarcado de consentimiento que impone sus mandatos en la desmesura neoliberal. Transformar el modelo androcéntrico de desarrollo, conquista y explotación destructivos implica tanto asumir una mirada empática sobre la Naturaleza como un análisis crítico de las relaciones de poder.

¿Hablaremos de Naturaleza o de medio ambiente? Como suele suceder, la elección de términos no es inocente. Las éticas antropocéntricas extremas preferirán referirse únicamente al «medio ambiente». Puesto que solo atienden a los seres humanos existentes actualmente o a los del futuro con los que nos ligaría una ecojusticia intergeneracional, la Naturaleza queda reducida a «medio ambiente», un escenario en el que el Hombre puede continuar realizando sus proezas, a condición de que economice los recursos no renovables. En cambio, las éticas ecológicas que reconocen un valor inherente a otros seres, además de los humanos, o al ecosistema en su conjunto, suelen preferir el concepto de Naturaleza, más rico en connotaciones filosóficas, literarias, artísticas y emocionales, y más apto para convertirse en algo digno de respeto.

Aunque en ocasiones utilicemos el término «medio ambiente», hemos de recordar que la Naturaleza no debe ser reducida a un simple escenario de las actividades de nuestra especie. Hemos de pensar en la continuidad del mundo natural y en la cercanía de los otros seres vivos, en nuestro parentesco y similitud. Para ello, es necesario favorecer el desarrollo conjunto de la razón y la emoción y abandonar lo que el ecofeminismo ha llamado «lógica del dominio». Razón y emoción tienen que estar conectadas para que los humanos seamos seres equilibrados capaces de alcanzar una calidad de vida que no pase por la multiplicación *ad infinitum* de los objetos materiales, sino por la mejora de las relaciones interpersonales en la igualdad, por disponer de más tiempo libre y ser capaces de usarlo de maneras no alienadas. A esta altura de la Historia, la universalización de virtudes y actitudes tradicionalmente femeninas es posible e indispensable. Podemos contribuir a que sea una realidad. El feminismo nos enseñó a pensar como político lo que nos parecía natural. Esta es la característica más notable del feminismo que nació en el último tercio del siglo XX: analizar la cotidianidad en sus relaciones de poder y plantear alternativas.

Mi propuesta ecofeminista parte de la reivindicación de la igualdad y de la crítica a la discriminación de las mujeres. Pero practica también una hermenéutica de la sospecha para descubrir esa tonalidad insidiosa que ha ido adquiriendo la cultura por el sencillo hecho de que las mujeres hemos sido excluidas de su construcción durante siglos. En lo que Celia Amorós ha llamado «la fase del olfato» del feminismo, se descubre el sesgo de género de la universalidad patriarcal. Si hemos estado ausentes de la cultura oficial, no es extraño que esta conserve el rastro de los que eran sus únicos agentes autorizados. En el ecofeminismo, se hace una redefinición de actividades y actitudes que han caracterizado y caracterizan aún a gran parte de las mujeres. Se realiza desde la convicción de que es indispensable para alcanzar una cultura ecológica. En este nivel de la reflexión, ya no se trata solo de cuidar del medio ambiente para proteger la salud de las mujeres. Se trata de preguntarnos si nuestra mirada sobre la Naturaleza tiene género. ¿Existen conexiones entre la instrumentalización extrema de la Naturaleza y la bipolarización de las identidades de género-sexo? ¿En qué medida la construcción patriarcal de las subjetividades condiciona la capacidad de sentir empatía y respeto hacia el mundo natural? Para avanzar en la conciencia ética de la humanidad, debemos integrar críticamente la visión que ha sido feminizada y desvalorizada.

Un informe reciente realizado por la *Plataforma del Voluntariado de España* señalaba que el perfil predominante del voluntariado es el de una mujer, con estudios superiores y menor de cuarenta y cinco años. Estoy segura de que el voluntariado mundial es también mayoritariamente femenino. Con el surgimiento de las preocupaciones ecológicas, algunos han invitado al tradicional «ángel del hogar» a convertirse en salvador del planeta. Esta solución es inoperante. Pero, además, es «impertinente», como en alguna ocasión ha sugerido Amelia Valcárcel. No se debe pedir a las mujeres que sean las principales cuidadoras del medio ambiente. No sería justo solicitar a quien se halla en situación de desventaja que haga más esfuerzo que quien se encuentra en condición privilegiada. Con respecto al cambio climático, las discusiones teóricas y, más tarde, los debates de política internacional, han incidido en la mayor responsabilidad de los países desarrollados. Se ha dicho que estos deberían realizar más esfuerzos para reducir la contaminación atmosférica que los países pobres que no se han beneficiado del expolio de la Naturaleza en igual medida ni están en condiciones de realizar ajustes tan drásticos. Una lógica similar podría aplicarse a los colectivos de sexo-género.

El ángel del cuidado de los demás está un poco cansado y querría que sus esfuerzos también ampliaran sus alas y sus vuelos. Entre los cambios que aceptaría con gusto podría incluirse el acceso a empleos relacionados con la sostenibilidad, como los que se abren con la agricultura ecológica y las nuevas tecnologías ecoeficientes. Se trata de una posibilidad atractiva de empoderamiento de las mujeres si tenemos en cuenta, por ejemplo, que muchas se muestran interesadas por la producción y el consumo ecológicos. Adoptar una perspectiva ecofeminista igualitaria implica que no se puede hacer política ambiental a costa de las mujeres, es decir, favoreciendo los papeles tradicionales. Ir encontrando la buena senda es un ejercicio delicado porque estamos ante una doble exigencia: fomentar la sostenibilidad e innovar en relación con la división sexual del trabajo. El movimiento feminista se muestra todavía muy reticente a pensar una aproximación a la cuestión medioambiental. Uno de los motivos de su actitud es una antigua experiencia de las feministas de haber colaborado, ya desde el siglo XIX, en distintos proyectos emancipatorios y solidarios, como la lucha por la abolición de la esclavitud o diversos procesos revolucionarios, sin que hubiera reciprocidad. Históricamente, todo nuevo proyecto social ha solicitado a los movimientos organizados de mujeres el trabajo activo en la causa de que se tratara pero, de forma sistemática, las reivindicaciones del colectivo femenino se consideraban de segundo orden y quedaban rápidamente olvidadas. Hay que evitar lo que Celia Amorós ha llamado las «alianzas ruinosas» del feminismo. Por eso me parece esencial que existan proyectos medioambientales que no pidan sacrificios a las mujeres, sino que, por el contrario, favorezcan su empoderamiento. La experiencia histórica del feminismo nos enseña que no debemos sacrificarnos por causas que ignoren nuestras vindicaciones como colectivo de sexo.

Son numerosas las mujeres que luchan en Latinoamérica en defensa de unas condiciones dignas de trabajo en un medio ambiente no tóxico. Destacan en el movimiento de Soberanía Alimentaria y participan de los nuevos movimientos indígenas que buscan preservar sus tierras ancestrales escandalosamente destruidas por la minería, la deforestación masiva, la contaminación con agrotóxicos y los megaproyectos comerciales. Actúan en un espacio en el que disentir exige mucha valentía y puede llevar a la muerte. Creo conocer bastante bien el feminismo ibérico y latinoamericano como para afirmar que es un movimiento potente que incrementará su sensibilidad ecológica en los próximos años. Una de las razones que me llevan a pensar en este incremento es su vocación internacionalista. Si queremos que conserve

esta vocación, el modelo de desarrollo e igualdad ha de ser universalizable. La ecología aporta al feminismo la conciencia de la insostenibilidad de ciertos modos de vida de las sociedades industriales. Aumentar la sensibilidad ecológica es una de las condiciones de continuidad de la vocación de sororidad internacional feminista.

Finalmente, quiero apuntar que, desde un punto de vista filosófico, el ecofeminismo nos permite comprendernos mejor como especie, así como entender los motivos y las consecuencias negativas de la tajante división entre Naturaleza y Cultura. Por lo tanto, ya no se trata solo de reivindicar, como oportunamente hacía Simone de Beauvoir en su época, la pertenencia de las mujeres a la Cultura, sino nuestra doble pertenencia a la Naturaleza y a la Cultura, recordando al colectivo masculino que también comparte esa doble pertenencia. Lograríamos así una definición del ser humano un poco más realista, más modesta e igualitaria y más acorde con la crisis ecológica. Una propuesta ecofeminista me parece muy importante en tiempos de anomia tan marcada, de indiferencia, de falta de proyectos históricos, políticos, vitales y sociales.

En este libro expongo los ejes principales de mi posición ecofeminista. Se trata de un planteamiento que no pretende dar respuesta a todos los problemas de la sociedad moderna, tal como aspiraba el ecofeminismo inicial quizás porque pertenecía a una época en que ser realistas era pedir lo imposible y se veía la playa bajo los adoquines de las calles, como rezaban las pintadas de mayo del 68. Pero tampoco es una reflexión impasible ante un mundo desgarrado por la desigualdad y una Naturaleza que agoniza. Se trata, en todo caso, de un diálogo entre feminismo y ecologismo en la convicción de que es posible y necesario un intercambio fructífero para ambos en la era del cambio climático.

En el primer capítulo, trazo un panorama de los distintos enfoques y principales aportaciones del ecofeminismo desde sus orígenes, en la segunda ola del feminismo, hasta la actualidad. Como podrá observarse, el ecofeminismo es diverso por proceder de distintos contextos vitales y de fuentes de inspiración feminista también variadas: anarquista, radical, socialista, espiritualista, anticolonialista… En todos los casos, se trata de un pensamiento y una praxis comprometidos con la transformación social. Denuncia la alienación consumista y devastadora de la Tierra y busca construir un nuevo modelo de desarrollo humano o buen vivir. Su activismo va desde la resistencia presencial pacífica para detener proyectos peligrosos o destructivos hasta el activismo en el mundo virtual con campañas sobre

problemas ecológicos que afectan a las mujeres, informando, creando conciencia y llamando a otras formas de participación.

El segundo capítulo está destinado a comprender el pensamiento de la modernidad occidental como un proceso de luces y sombras en cuyo legado bifronte vivimos. La Modernidad «ha desencantado» la Naturaleza al combatir la idea de que la habitaran los espíritus o tuviera una dignidad sagrada, preparando de esta forma su explotación intensiva capitalista. Pero, como en el caso de la conceptualización sobre las mujeres, su pensamiento no fue monolítico. Hubo quienes comenzaron a interrogarse sobre el tratamiento dado a los demás seres vivos y plantearon que el círculo de nuestra consideración moral tenía que incluirlos. Esta Ilustración olvidada que reclamaba la extensión de la ética más allá de los límites de nuestra especie es uno de los primeros pasos de Occidente hacia la ética ecológica. Las y los representantes de esta corriente minoritaria fueron, a menudo, los mismos que reclamaban la abolición de la esclavitud y la admisión de las mujeres a la ciudadanía plena.

Examino esta convergencia de intereses emancipatorios en el tercer capítulo. El paradigma de igualdad en que se forjaron las democracias modernas ofrecía un nuevo marco para pensar otras demandas de liberación no previstas inicialmente. Enarbolado como ariete contra los privilegios de los nobles, terminaría impregnando la cultura y dando razones filosóficas para criticar otras formas de dominación, desigualdad y explotación. Sin embargo, en una comprensible posición reactiva frente a la tradicional identificación patriarcal de Mujer y Naturaleza, el feminismo se constituirá mayoritariamente como un discurso que no se interesa por las relaciones con el mundo natural no humano, centrándose en la necesaria y legítima reivindicación de que las mujeres sean reconocidas como seres plenamente culturales. El caso de Simone de Beauvoir es significativo al respecto. Observó que la cultura patriarcal condenaba a las mujeres a la inmanencia cíclica del orden natural y reservaba para el varón la historicidad y el acceso al ser como proyecto propio de lo auténticamente humano. Su aportación al feminismo es enorme al reclamar con fundamentos filosóficos sólidos la maternidad como decisión libre de las mujeres. Pero, hoy, su visión de la Naturaleza requiere ser revisada y es lo que hago a la luz de su propia concepción de la ética, según la cual, toda época ha de volver a pensar cuáles son los límites de su responsabilidad y los cometidos que se propone.

Dedico los capítulos cuarto y quinto a la sexualidad vista bajo diversos prismas. Tras la revolución sexual de los años sesenta y ochenta del pasado

siglo, numerosos tabúes se han derrumbado en las sociedades occidentales y existe un grado mucho mayor de libertad. Sin embargo, fundamentalismos religiosos de distinto signo están reapareciendo con fuerza en todo el mundo. Amenazan y recortan cuando les es posible la libertad sexual de las mujeres y de todo aquel que no corresponda a rígidos patrones de heterosexualidad reproductiva. La demonización de la sexualidad y la persistencia del viejo mandato de «creced y multiplicaos y dominad la faz de la Tierra» asumen hoy formas de militancia antiecológica muy combativa. Por otro lado, no podemos dejar de advertir que el nuevo mandato hipersexualizante mueve la maquinaria consumista y poco tiene que ver con el goce epicúreo del cuerpo. Evitando estas dos formas opuestas de opresión, las mujeres hemos de buscar con inteligencia nuestro camino de placer, igualdad y autonomía.

El capítulo sexto parte de las nuevas propuestas de ciudadanía que incluyen la perspectiva ecológica. De diversas formas, según sus diferentes posiciones en la sociedad, las estadísticas nos revelan que las mujeres cumplen más las obligaciones que se suponen propias de la ciudadanía ecológica. Exploro las relaciones entre ecofeminismo y ecologismo social, mostrando que el ecofeminismo, en todas sus corrientes, se ha caracterizado por la preocupación social. Cierro este capítulo con algunas consideraciones sobre aspectos androcéntricos de la educación ambiental que es necesario superar para lograr los objetivos que esta se propone. Sostengo que visibilizar a las mujeres como protagonistas de alternativas ecológicas y superar el desprecio por las feminizadas actitudes relacionadas con la compasión y el cuidado son dos asignaturas pendientes de la mayor parte de los programas de educación ambiental.

En el capítulo séptimo, en primer lugar, recuerdo el pasado histórico europeo del recurso a la mirada del Otro como estrategia de crítica política y cultural. Me detengo después en el imaginario de la feminidad relacionado con el pensamiento ecologista. Sus figuras pueden resumirse en dos construcciones básicas: la mujer natural y la ecologista Mujer del Tercer Mundo. Ambas son potentes motores de la utopía y del cambio hacia la sostenibilidad. No obstante, pueden también ser un obstáculo. Poseen un aura romántica pero generan rechazo y temor en las mujeres ante el posible retorno de místicas de la feminidad y comunitarismos patriarcales. Mantengo que, en este mundo globalizado, no es posible ni deseable construir imágenes mitificadas del Otro. Pero sí es necesario escuchar otras voces y entablar un diálogo que, como en una amistad verdadera, pueda incluir críticas y aportaciones de todas. Los movimientos latinoamericanos de mujeres

feministas, campesinas y de pueblos originarios están expresando con claridad y fuerza sus reivindicaciones de derechos para las mujeres y sus propuestas ecológicas. Debemos aprender de la interculturalidad que ofrece el amplio espacio latinoamericano. La nueva Constitución del Ecuador es un buen ejemplo de unión del reconocimiento de las demandas de igualdad del feminismo moderno con la propuesta de Derechos de la Naturaleza y la noción de vida buena de origen indígena.

El capítulo octavo está dedicado al tratamiento de los animales en la ética ecofeminista. Comienzo exponiendo algunos significados de género de la relación con los animales en nuestra sociedad actual. Reviso después los debates abiertos en la teoría ecofeminista entre las que adoptan una perspectiva más cercana al animalismo y a los teóricos de la liberación animal y las que, en cambio, están más emparentadas con posiciones ecocéntricas holistas. A continuación, analizo la polémica costumbre de las corridas de toros desde una doble perspectiva: por un lado, su sexismo en tanto exclusión de las mujeres de prácticas y espacios que su mundo considera valiosos; por otro, la hermenéutica de la sospecha que investiga el sesgo androcéntrico de la escenificación del dominio del Hombre sobre otro ser vivo con menos astucia. Por último, sostengo que el amor y el cuidado que numerosas mujeres ofrecen a los animales pueden ser concebidos como una huelga de celo al patriarcado, en tanto desvío del flujo de energía que habitualmente se traspasa desde el colectivo femenino al masculino sin reciprocidad.

Tras explorar distintos aspectos de mi propuesta ecofeminista a lo largo del libro, repaso el conjunto de sus ejes fundamentales en el capítulo final. Se trata de un planteamiento que se enraíza en la tradición ilustrada de análisis de las doctrinas y prácticas opresivas. Reivindica la igualdad y la autonomía de las mujeres, con particular atención al reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos que en algunas formas de ecofeminismo podían ser erosionados en nombre de la santidad de la vida. Acepta los beneficios del conocimiento científico y tecnológico con prudencia y actitud vigilante. Fomenta la universalización de los valores de la ética del cuidado, evitando hacer de las mujeres las «salvadoras del planeta». Propone un aprendizaje intercultural sin menoscabo de los derechos humanos de las mujeres y afirma la unidad y continuidad de la Naturaleza desde el conocimiento evolucionista y el sentimiento de compasión hacia los animales no humanos. Una cultura ecológica de la igualdad no androcéntrica ni exageradamente antropocéntrica debe acompañar el cambio hacia otro mundo posible.

Antes de entrar en el tratamiento de lo prometido, quiero, en primer lugar, manifestar mi profunda gratitud a Celia Amorós, Montse Boix, Ana de Miguel y Teo Sanz por las lecturas que realizaron del manuscrito, el tiempo que le dedicaron y sus observaciones críticas, tan afinadas y estimulantes. Quiero hacer constar, asimismo, mi agradecimiento a la autora de la cubierta del libro, Verónica Perales, investigadora y artista hipermedia del colectivo *Transnational Temps*, que ha sabido expresar con agudeza y originalidad el espíritu de esta obra.

Aprovecho estas líneas para expresar un reconocimiento especial a Celia Amorós y a Amelia Valcárcel que con su brillante lucidez han abierto las puertas de la reflexión feminista en el pensamiento de la Ética del mundo hispanohablante. Igualmente, vaya mi reconocimiento a quienes, con comentarios, reflexiones o sugerencias, me incitaron a seguir pensando: María Xosé Agra, María Teresa Alario, Eva Antón, Asun Bernárdez, Fátima Cruz, Lucile Desblache, Pilar Errázuriz, María Luisa Femenías, Ángela Galán, Carmen García Colmenares, José María Gómez Heras, Marta I. González, María José Guerra, Yayo Herrero, Marcela Lagarde, Marian López Cao, Teresa López de la Vieja, Teresa López Pardina, Cristina Molina Petit, Javier Muguerza, Asun Oliva, Marta Pascual, Fernando Quesada, Jorge Riechmann, Concha Roldán, Rosalía Romero, Ángela Sierra, Marta Soler, Emma Siliprandi, Laura Torres San Miguel, Carmen Velayos y Lisa Vollendorf.

Deseo expresar también mi agradecimiento a la directora de la Colección Feminismos, Isabel Morant, y al Consejo Asesor, por la confianza que depositaron en este libro; y al editor, Raúl García, por su comprensión y paciencia en la espera del original que tardó en ser concluido más tiempo del que él y yo hubiéramos deseado.

Quiero agradecer, asimismo, a las revistas que publicaron inicialmente algunos pasajes de este libro. El estudio sobre la visión de la Naturaleza en Beauvoir apareció en la revista *Investigaciones Feministas* de la Universidad Complutense de Madrid. Algunos apartados de los capítulos tercero, quinto y noveno reelaboran y actualizan artículos publicados en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* del Instituto de Filosofía del CSIC, en *Daimon. Revista de Filosofía de la Universidad de Murcia* y en *Nomadías* de la Universidad de Chile. Versiones previas de dos apartados del capítulo sexto fueron publicadas en *El Viejo Topo* y en el monográfico de *Estudios Interdisciplinarios de Género* de la Universidad de Salamanca dedicado al Feminismo Ecológico y coordinado por Carmen Velayos, Olga Barrios, Ángela Figueruelo y Teresa López de la Vieja.

No me es posible nombrar a todas las personas que de una manera u otra me han alentado en los años que vengo dedicando a las relaciones entre feminismo y ecología, pero no quiero dejar de recordar a Cristina Segura y a María Luisa Cavana, con las que tuve el placer de coorganizar el *Simposio Internacional Feminismo y Ecología* en un ya lejano 2001. También deseo reconocer mi deuda para con quienes me han invitado a hablar de ecofeminismo en masters, jornadas y congresos, con quienes han participado en sus debates, con las estudiantes a las que he dirigido o dirijo tesis doctorales sobre el tema y con las y los asistentes a los seminarios que he coordinado en torno a estas cuestiones en el marco de la Cátedra de Estudios de Género de la Universidad de Valladolid y del Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid.

Gracias, finalmente, a quienes vais a leer estas páginas por acompañarme en la búsqueda del hilo de la Nueva Ariadna.

Capítulo primero
Los ecofeminismos en su diversidad

> No un poder sobre los otros, sino un poder con los otros, un poder compartido.
>
> PETRA KELLY

El ecofeminismo es plural porque es teoría y práctica fuertemente ligadas a las experiencias vitales. Por eso, quizás, se ha podido decir que hay tantos ecofeminismos como teóricas ecofeministas. Aunque esto es de alguna manera cierto, se puede trazar un mapa de sus distintas tendencias y principios inspiradores a efectos de una mejor comprensión de las diferencias que las separan y de los puntos en común que tienen. Al abordar el problema de la crisis medioambiental desde enfoques diferentes, todas las pensadoras ecofeministas han realizado importantes aportaciones, iluminando aspectos inéditos o proponiendo nuevas soluciones que nos obligan a pensar y revisar nuestra mirada sobre el mundo.

Tras su lectura y una larga reflexión de varios años, he desarrollado una propuesta ecofeminista desde mis propias coordenadas vivenciales, tanto personales como histórico-culturales. Las transformaciones necesarias para otro mundo posible solo pueden darse atendiendo a los procesos político-sociales vinculados a la Agroecología, los movimientos indigenistas y la Soberanía alimentaria reclamada frente al avance neoliberal destructor de la Naturaleza y promotor de una creciente desigualdad económica. Con este ecofeminismo, planteo la necesidad de redefinir «Naturaleza» y «ser humano» a la luz de los conocimientos de la teoría de la evolución, la etología, la ecología y la crítica feminista a la subjetivación de género. Busco un ser humano reconciliado con los demás seres vivos en un momento particularmente dramático de la historia en que la capacidad del ecosistema Tierra para sustentarnos está desbordada. Intento esta reconciliación con métodos «homeopáticos», tratando de «curar las Luces con más Luces»,

utilizando algunos elementos fundamentales de la ilustración para ir más allá de ella misma. Su legado de crítica al prejuicio y sus ideas de igualdad y autonomía son una base sólida para combatir el sexismo, el racismo y el etnocentrismo, el clasismo, la discriminación por opción sexual y el antropocentrismo.

Pero antes de exponer mis propias reflexiones, voy a recordar los hitos principales de la historia del ecofeminismo. Un punto de referencia clave del panorama cultural en que emerge el ecofeminismo —aunque no forme parte de este en absoluto— es Simone de Beauvoir, ya que fue la primera en explorar detalladamente la asignación del sexo femenino al mundo natural frente al concepto de progreso de la Civilización. Siguiendo la dirección trazada por Beauvoir, la antropóloga Sherry Ortner planteó la hipótesis de que la universal concepción de la mujer como mediadora entre hombres y Naturaleza podía explicar el origen del orden patriarcal[1]. Sostuvo que la posición subordinada de las mujeres en el sistema de sexo-género se habría originado por la proximidad de las funciones y tareas de las mujeres con respecto al mundo natural. Los procesos de procreación y crianza facilitarían que se identificara a la mujer con algo generalmente devaluado: la Naturaleza.

El embarazo, el parto, la lactancia y una mayor tendencia a la expresión de los sentimientos, así como su participación en tareas de mediación entre Naturaleza y Cultura como la preparación de los alimentos y la crianza de los niños, de alguna forma habrían contaminado el estatus del colectivo femenino debido a la devaluación previa de la Naturaleza en todas las culturas.

Más tarde, las pretensiones explicativas universales de este artículo fueron recortadas por estudios que demostraron la variación histórica del concepto de Naturaleza y la existencia de algunas culturas etnológicas en las que los varones se identificaban, en tanto cazadores, con la Naturaleza salvaje concebida como superior, y calificaban de «femenina» la cultura que domesticaba animales y plantas[2]. La misma Ortner, con «So, Is Female to Male as Nature Is to Culture?»[3], en 1996, revisa sus planteamientos y los matiza a la luz de la actual hegemonía postestructuralista de su disciplina. Sin embargo, aunque reduce las aspiraciones de explicación universal de su primera hipótesis, se reafirma en sus líneas generales. En todo caso, la hipótesis de Ortner se adaptaba a la tradición occidental y a gran parte de la oriental. Con el análisis del proceso por el que las mujeres han sido naturalizadas y la Naturaleza feminizada quedaba preparado el camino para que surgiera una nueva corriente del feminismo: el ecofeminismo.

La confluencia de las temáticas de la ecología y del feminismo tendrá lugar en los años setenta del siglo XX, cuando las preocupaciones ambientales cobran gran notoriedad debido principalmente a dos publicaciones: *The Population Bomb* de 1968 y *Limits to Growth* de 1972. La primera era obra de Paul Ehrlich, profesor de la Universidad de Standford, que anunciaba la muerte por inanición de millones de seres humanos y la destrucción medioambiental en unos pocos años si no se articulaban medidas de control de la natalidad. La segunda se trataba de un informe encargado por el grupo de científicos del Club de Roma a un equipo del Instituto Tecnológico de Massachusetts en el que tuvo una importante actuación la científica ambiental Donella Meadows. Los resultados de esta investigación advertían de la imposibilidad de que el planeta continuara indefinidamente soportando un crecimiento sostenido de la población y de la economía. El informe *Los límites del crecimiento* planteaba, pues, la necesidad de alcanzar el crecimiento cero para evitar la catástrofe y no llegar a una situación en que los recursos naturales se agotaran y el ecosistema terrestre fuera incapaz de absorber la contaminación producida por la actividad humana. En el contexto del debate suscitado por ambos estudios, algunas pensadoras y activistas se preguntaron si el feminismo tenía algo que decir sobre los nuevos problemas medioambientales.

El origen libertario

El término *ecofeminismo* sugiere una unión o, al menos, una serie de puntos de contacto entre la temática y los intereses del feminismo y los de la ecología. Lo acuñó en 1974 Françoise d’Eaubonne (París, 1920-2005), una pensadora libertaria de madre española y padre francés que se definía como mitad aragonesa, mitad bretona. En 1978, momento de la publicación del libro *Eco-Féminisme*, sus tesis fueron ridiculizadas. Se le reprochó haber unido dos conceptos que no tenían ninguna relación entre sí[4].

Durante muchos años admiradora y amiga de Simone de Beauvoir, llegó a dedicarle una biografía[5]. D’Eaubonne fue también quien introdujo el término *phallocratie* en la lengua francesa. Militante del Partido Comunista, lo abandonó, decepcionada, en los años sesenta. En una entrevista concedida en 1999, señala que el descontento y las inquietudes de toda una serie de problemas ignorados y despreciados por los partidos tradicionales de la oposición se expresaron inicialmente en el movimiento de mayo del 68 y

cristalizaron un poco después en la emergencia del feminismo, el ecologismo y los movimientos de gays y lesbianas. Todas las temáticas que en ellos se resumen eran calificadas de desviación pequeñoburguesa por el Partido Comunista francés. Sobre la incapacidad de la izquierda de aquel momento para asumir el reto ecologista, observa: «La falocracia está en la base misma de un orden que no puede sino asesinar a la Naturaleza en nombre del beneficio, si es capitalista, y en nombre del progreso, si es socialista[6]».

El rechazo de las nuevas sensibilidades sociales por parte del marxismo ortodoxo llevó a Françoise D'Eaubonne a retornar a las raíces paternas. Su padre era anarcosindicalista y la tradición anarquista ofrecía un suelo más fértil para la ecología que las teorías que habían dado lugar al industrialismo soviético.

Recordemos que uno de los pioneros del pensamiento ecológico es el anarquista ruso Petr Kropotkin. Frente a la utilización interesada de la hipótesis darwiniana de la supervivencia del más apto por parte del capitalismo salvaje decimonónico, este biólogo y filósofo social había sabido descubrir en la Naturaleza aspectos que iban más allá de una lucha despiadada. Su noción de la ayuda mutua entre individuos de una misma especie como factor que favorece la evolución (*Mutual Aid. A Factor of Evolution*, Londres, 1902) desarrollaba las ideas de Darwin sobre la cooperación en el seno de la Naturaleza y las confirmaba gracias a sus observaciones empíricas como geógrafo en Manchuria y Siberia. Mostraba que, en el mundo animal, se encuentran capacidades afectivas, empáticas, inteligencia, juego y labores comunes. Este mismo espíritu social natural estaría presente en la humanidad en tanto especie. Gracias a su doble perfil, el naturalista daba argumentos al filósofo social: contra la obsesión productivista de la Economía Política, llamaba a atender las necesidades individuales, mejorar la calidad de vida en un sentido amplio y compatibilizar el progreso con el cuidado del mundo natural, criticando el uso de tóxicos químicos y el monocultivo. Su comunismo libertario dibujaba un horizonte utópico en el que desaparecía el Estado, y, aunque con limitaciones, podría decirse que su propuesta de comunas descentralizadas y autosuficientes anuncia el ideal poblacional de parte del pensamiento verde en la segunda mitad del siglo XX.

El parentesco del ecofeminismo de Françoise d'Eaubonne con el anarquismo no se reduce a la cuestión ecológica. Su énfasis en la liberación de las mujeres como liberación de su sexualidad también conecta con el feminismo anarquista de Emma Goldmann. A menudo contra las opiniones de otros anarquistas, entre ellos el mismo Kropotkin, E. Goldmann había

preconizado los métodos anticonceptivos y la libertad sexual, apoyando un neomalthusianismo socialista que llegó a hablar de «huelga de vientres» para privar al capitalismo de mano de obra barata y «carne de cañón» para las guerras. En 1900 asistió en París a las reuniones del I Congreso Neomalthusiano Internacional que tuvo lugar en la clandestinidad. Las ideas y prácticas neomalthusianas tuvieron gran difusión en los periódicos anarquistas de España y Francia**[7]** a principios del XX. La limitación de la procreación obrera era una forma de lucha contra la explotación y la miseria pero era también la reivindicación de la libertad de las mujeres como sujetos de su sexualidad. Esta doble visión de bien común y dignidad individual femenina se recoge en el ecofeminismo de D'Eaubonne. Así, la autora sostiene que, antes del surgimiento del feminismo radical**[8]**, el colectivo femenino, «única mayoría humana tratada como minoría (…) se contentaba con reivindicar parcelas de gestión del mundo antes de llegar a su raíz, la libre disposición sexual, que le ha revelado de repente el sentido de una totalidad**[9]**».

El lazo que establece D'Eaubonne entre feminismo y ecología se apoya en una hipótesis sobre el pasado de la humanidad. En los albores de nuestra especie no estaba clara la conexión entre la unión sexual y la gestación. El descubrimiento de la función paterna en la procreación habría destronado a la mujer en el imaginario prehistórico, convirtiéndola en simple terreno que se puede poseer y fecundar. Ya no será una criatura sagrada que por su contacto con lo divino hace posible el nacimiento de la nueva generación, sino un simple objeto de apropiación. Este proceso coincidiría con el inicio de la ganadería y la desaparición de una estructura de clanes que permitía a las mujeres poseer y gestionar los cultivos. Fertilidad y fecundidad se habrían convertido así en capacidades manejadas por los hombres. Surgen, en ese momento, las sociedades patriarcales que excluyen a las mujeres de las instancias de decisión.

Esta hipótesis de una especie de matriarcado originario fue muy criticada. Pero Françoise D'Eaubonne no cree en un pasado matriarcal en el sentido de que el poder estuviera en manos femeninas, como interpretaron algunos. En *Les femmes avant le patriarcat***[10]**, sugiere la existencia de sociedades occidentales organizadas en clanes de carácter agrícola y pacífico anteriores al desarrollo de un patriarcado guerrero. En su opinión, estos clanes ponían a la mujer en el centro de su organización social equitativa entre los sexos. El posterior desequilibrio de poder entre hombres y mujeres habría conducido a la crisis ecológica actual. Al convertirse en amo absoluto de la fertilidad de

los cuerpos y de la tierra de cultivo, el hombre habría iniciado una carrera expansiva desmedida que terminaría en la superpoblación, la contaminación y el agotamiento de los recursos característicos del mundo actual. La ecofeminista anarquista afirma: «En un mundo, o simplemente un país, donde las mujeres (y no, como puede ser el caso, una mujer) estuvieran realmente en el poder, su primer acto habría sido limitar y espaciar los nacimientos. Desde hace mucho tiempo, desde mucho antes de la superpoblación, es lo que siempre han intentado hacer[11]». La mentalidad falocrática estaría, para D'Eaubonne, en la base del ciclo de consumo y producción de objetos superfluos y efímeros que está provocando la destrucción medioambiental y la alienación de los individuos que cada vez invierten más tiempo en trabajar y comprar, impulsados por la maquinaria de la publicidad. En sus palabras, estamos ante «una estafa al tiempo, que es la trama de la vida; a la sensibilidad, que es su valor; una frustración gigantesca, planetaria, monstruosa» que tiene su origen lejano en la pérdida de estatus de las mujeres.

Sostiene que la conquista del control de sus propios cuerpos por parte de las mujeres sería el comienzo de un camino no consumista, ecologista y feminista: «El problema de las mujeres es, en primer lugar, el de la demografía, luego el de la naturaleza, es decir, el del mundo. Su urgente problema, común con el de la juventud, es el de la autonomía y el control de su destino. Si la humanidad quiere sobrevivir, debe resignarse a esta evidencia[12]». De ahí su conclusión y su lema: «el feminismo o la muerte».

El desarrollo tecnológico moderno, a pesar de provenir de una idea nefasta de progreso, ofrecía a las mujeres la posibilidad de limitar su fecundidad, lo cual para D'Eaubonne es valorado muy positivamente como elemento de liberación femenina y de preservación del planeta. Al referirse a la toma de conciencia feminista posterior a los acontecimientos de mayo del 68, observa que las mujeres descubren que «su pequeño problema» —el que era considerado un problema «secundario»— es un problema fundamental. De la superación de las dificultades para acceder al control de su capacidad de procreación depende la subsistencia de la vida en la Tierra.

Al analizar la oposición entre una política natalista en los países industrializados y antinatalista en el Tercer Mundo, observa la contradicción generada por los intereses imperialistas y la omnipresente manipulación de los cuerpos de las mujeres: mientras se ponían obstáculos a que las ciudadanas del Primer Mundo accedieran a los anticonceptivos, se desplegaban campañas de control poblacional en el Tercero, por temor —

afirma— a la aparición de nuevos Espartacos. Veinte años después, en los noventa[13], comenta la inversión del fenómeno: habiendo desaparecido las dos principales razones por las que interesaba que la natalidad se mantuviera alta en el Primer Mundo (ya no se necesita tanta mano de obra en sociedades preocupadas por el paro, tampoco tantos soldados en un contexto de tecnología bélica nuclear y desplazamiento de los conflictos al Tercer Mundo), las mujeres han conseguido reapropiarse de sus cuerpos. En cambio, en el Tercer Mundo, la esclavitud de las mujeres se refuerza por la miseria. Allí, los padres necesitan procrear muchos hijos para que sobrevivan algunos que los cuiden en la vejez. Solo la elevación del nivel de vida de estas poblaciones —sostiene— creará las condiciones necesarias para la liberación de las mujeres.

Con respecto a la incapacidad del capitalismo de finales del siglo XX para reaccionar ante el deterioro ecológico a pesar de que el informe del Club de Roma predecía la inminencia de la crisis, D’Eaubonne afirma que se debe al deseo patriarcal de mantener una organización piramidal. El sexismo aparece, así, como la base sobre la que se asentaría el capitalismo, «último estadio del patriarcado». El beneficio económico sería «la última máscara del poder».

A su juicio, la única salida es el ecofeminismo que terminará con las estructuras de dominación, competitividad, agresión y «absolutismo» (término que emplea en el sentido de falta de límites) y construirá una sociedad igualitaria y *convivial* tanto entre los individuos como entre estos y el medio ambiente. Considera que las mujeres se hallan más concernidas por la suerte de las generaciones futuras por su papel en la procreación, mientras que solo los hombres más conscientes llegan a preocuparse por ese porvenir de la humanidad. En la sociedad futura, las fuentes de producción ya no serían privadas. Tampoco gestionadas por delegados del pueblo que, como ya advertían los viejos anarquistas —recuerda nuestra autora—, tienden a sustituir al pueblo.

Sin embargo, como el problema de la democracia directa es la tendencia al sometimiento a la autoridad debido a la incapacidad de gestión de los individuos no organizados jerárquicamente, será necesario crear pequeñas unidades productivo-administrativas. La energía nuclear que amenaza al conjunto de la vida será reemplazada por combinaciones de energías alternativas (solar, hidráulica, etc.) y la miniaturización de la industria y de la gestión administrativa permitirá la autogestión generalizada. D’Eaubonne remite a los trabajos de Murray Bookchin como apoyo de sus propuestas.

Esta mención nos lleva al relevo anglosajón de la primera teoría ecofeminista. Las ideas de D'Eaubonne no suscitaron interés en Francia. Sí lo despertaron en América del Norte y Australia. Entre las ecofeministas de raíz anarquista, el nombre más destacado es probablemente el de Ynestra King, miembro del Institut for Social Ecology de Vermont, fundado por el famoso pensador libertario Murray Bookchin (1921-2006). En los años sesenta, Murray Bookchin había renovado la temática del anarquismo con las aportaciones de la Ecología contemporánea. En su pensamiento resuenan ecos de los filósofos románticos, particularmente de Schelling, al ver en la Naturaleza una subjetividad latente, autoorganizadora, que se despliega en el ser humano como racionalidad[14]. El mundo natural no es una acumulación de elementos que pueda ser comprendida en términos atomísticos. Es una complejidad estructurada de comunidades orgánicas e inorgánicas unidas por relaciones de interdependencia y apoyo mutuo. Bookchin completa y corrige los planteamientos de Kropotkin, mostrando, gracias a los nuevos conocimientos de las ciencias naturales, que la ayuda mutua no solo se da entre miembros de una misma especie. También se produce cooperación entre distintas especies de un ecosistema. Contra el nihilismo postmoderno, Bookchin propondrá una ética ecológica inspirada en las relaciones de reciprocidad de la Naturaleza y traslada el protagonismo histórico de la lucha contra la explotación y la opresión a la ecología, el antirracismo, el feminismo, el municipalismo libertario y todos aquellos movimientos culturales que se planteen la calidad de vida en un sentido amplio.

Ynestra King fue la primera en desarrollar las ideas de Bookchin en un sentido ecofeminista que define como «un análisis de las dominaciones interrelacionadas de la naturaleza —psique y sexualidad, opresión humana y naturaleza no humana— y la posición histórica de las mujeres en relación a estas formas de dominación[15]». Fiel a la tradición anarquista, critica al marxismo por no tener en cuenta la importancia de los aspectos cualitativos de la subjetividad. De ahí su interés por el feminismo espiritualista, de fuerte implantación en América del Norte, aunque entienda que algunas de sus manifestaciones tienden a reducir lo político a lo meramente personal[16].

King da a las mujeres la función de «agentes históricos» privilegiados para alcanzar el próximo estadio superior de la evolución. Llega a afirmar que quizás sean los «únicos agentes» de esta transformación al tender puentes entre los dualismos que separan la razón de la intuición y el arte de la política. Se trataría de alcanzar «una nueva forma de ser humano en este planeta con un sentido de lo sagrado, fundado en todas las formas de conocimiento,

intuitivo y científico, místico y racional[17]». Por lo tanto, define el proyecto del ecofeminismo como «reencantamiento racional». Los planteamientos de Ynestra King fueron rechazados en una crítica poco matizada por otra representante del Institut for Social Ecology de Vermont, Janet Biehl, que no veía la necesidad de una teorización ecológica de corte específicamente feminista.

A pesar de las críticas provenientes de la propia corriente de la Ecología Social, el ecofeminismo inició su andadura en la enseñanza superior. A principios de los ochenta del siglo pasado, Ynestra King organizó el primer seminario sobre esta teoría. Actualmente, universidades de América del Norte, Australia y Europa ofertan cursos y posgrados sobre el pensamiento ecofeminista.

No estaría completo este panorama de las primeras figuras libertarias del ecofeminismo sin una referencia a la líder ecopacifista y feminista alemana Petra Kelly (Günzburg, Bavaria, 1947-Bonn, 1992). Estudió Ciencias Políticas en Estados Unidos y allí vivió en el ambiente contestatario de los años sesenta. Los principios libertarios de Thoreau y su idea de desobediencia civil, así como la no violencia (*ahimsa*) de Gandhi, marcaron fuertemente su pensamiento. En sus conferencias y artículos, Kelly llama a las mujeres a no imitar los valores jerárquicos masculinos, alentándolas a buscar en la propia experiencia de cuidar de otros seres «no un poder sobre los otros, sino un poder con los otros, un poder compartido[18]». En 1979, Kelly participa en la fundación de Los Verdes alemanes (*Die Grünen*), formación política del ecologismo, convirtiéndose en una de sus principales figuras intelectuales. Según sus propias palabras, Los Verdes nace como un «partido anti-partido», con una organización horizontal más cercana a los movimientos sociales que a las estructuras de los partidos tradicionales.

Convencida de la importancia del feminismo para el ecologismo, advierte: «Las mujeres del movimiento verde trabajan junto con los hombres en cuestiones como la ecología y el desarme. Pero debemos también imponer el problema de la opresión de las mujeres por los hombres como asunto fundamental, pues nuestra experiencia nos dice que los hombres no toman la opresión de la mujer tan en serio como otras causas. Hay una relación clara y profunda entre militarismo, degradación ambiental y sexismo. Cualquier compromiso con la justicia social y la no violencia que no señale las estructuras de dominación masculina sobre la mujer será incompleto. Nosotras queremos trabajar con nuestros hermanos del movimiento verde, pero no queremos estar sometidas a ellos. Ellos deben demostrar su buena

voluntad para abandonar sus privilegios de miembros de la casta masculina[19]». Estas palabras, surgidas de la experiencia como militante del ecologismo político, no han perdido su vigencia y deben ser objeto de reflexión por parte de las y los activistas todavía hoy.

Luchadora de principios inquebrantables, su temprana desaparición, a los cuarenta y cuatro años, tuvo lugar en extrañas y nunca aclaradas circunstancias. Su cadáver y el de su pareja fueron encontrados con impactos de bala más de dos semanas después de ocurrida la muerte. Se barajó la posibilidad de un suicidio convenido. La policía se inclinó al final por la hipótesis de un crimen que hoy calificaríamos de violencia de género. Sin embargo, algunos que los conocían consideraron que la investigación del caso fue cerrada precipitadamente y sugirieron la posibilidad de que ambos hubieran sido víctimas de un asesinato por sus ideas[20].

El ecofeminismo «clásico»

Aunque el nombre surgió por primera vez en Francia, el ecofeminismo encontrará un terreno fértil en el mundo anglosajón en el momento en que el feminismo radical adopta un carácter ginecocéntrico. A menudo, cuando hoy en día se habla de ecofeminismo, se suele pensar en una primera forma de feminismo anglosajón de la diferencia esencialista que consideró que las mujeres, por su capacidad de dar a luz, estarían más cerca de la Naturaleza y tenderían a preservarla. En esta variante, nos hallamos en un terreno totalmente opuesto al feminismo de la igualdad, ya que este último niega la existencia de una vinculación particular de las mujeres con la Naturaleza, sostiene que las mujeres son Razón y Cultura, al igual que los hombres, y denuncia la exclusión de la que ha sido objeto el colectivo femenino, al que históricamente se le han cerrado las puertas de los ámbitos de creación intelectual.

Así pues, con el primer ecofeminismo, que busca revalorizar la experiencia de la maternidad, se da, curiosamente, una recuperación del discurso patriarcal tradicional que afirmaba que las mujeres eran Naturaleza. Las primeras ecofeministas asumirán orgullosas la identificación con la Naturaleza, asignándole valores de excelencia y superioridad, y aceptarán la antigua autoidentificación de los varones con la Cultura pero considerando a esta última, de manera rousseauniana, como degeneración y decadencia con respecto al origen de la especie humana.

Así, conservan la identificación del varón con la Cultura y de la Mujer con la Naturaleza, pero invierten la jerarquización tradicional. Pensemos que el gran problema de la época en que escriben estas teóricas es el temor a la guerra atómica. Por eso, la diana de su crítica es esa Cultura tecnológica que llevará a la destrucción total. De ahí también la profunda implicación de este ecofeminismo en las manifestaciones pacifistas. Se hicieron célebres las simbólicas «redes de la vida» que tejían las militantes en las entradas de abastecimiento de las bases militares de Greenham Common en el Reino Unido. Así, la praxis política ecofeminista ha utilizado los estereotipos femeninos que rechaza el feminismo de la igualdad, otorgándoles un contenido de resistencia al mismo patriarcado: la mujer como dadora de vida, como Parca tejedora del destino, la madre nutricia que se siente responsable de las generaciones futuras, la mujer incapaz de agresividad. Es un feminismo muy activo políticamente, en ocasiones orientado hacia el separatismo lésbico. Podemos entenderlo como momento de afirmación de la identidad grupal similar al «black is beautiful» del movimiento afroamericano en el que se busca rehabilitar lo devaluado.

Se intentó llevar a cabo una revalorización de las mujeres, sus tareas, capacidades y actitudes, retornando, como he señalado, a la antigua identificación de Mujer y Naturaleza frente a una Civilización no ya autodefinida como superior y creativa frente a la Naturaleza, sino calificada de inferior y destructiva. Una de las formas en que se expresa esta conciencia ecofeminista es el arte. Se recupera la técnica del tapiz, considerada forma inferior del arte[21], y se hacen «tapices de la vida» que expresan el deseo de abandonar el orgullo antropocéntrico, de mostrar que la actitud humana debe ser humilde con respecto a nuestra posición en la Naturaleza.

La crítica ecofeminista a los estereotipos viriles del guerrero y del cazador llevó a una interpretación de la violencia como destrucción de la naturaleza humana y no humana generada por la cultura patriarcal. La idea de valores femeninos innatos, o incluso adquiridos por la socialización, será rechazada por Simone de Beauvoir, quien llegó a realizar declaraciones específicas al respecto negando su existencia, tanto si se los consideraba innatos como si se afirmaba que eran adquiridos en el proceso de socialización. La apelación al imaginario tradicional de la feminidad, al que se imprime un carácter contestatario, podría ser considerado un esencialismo estratégico que resultó desconcertante e inesperado para el feminismo. En un gesto similar al de las Madres de Plaza de Mayo, las ecopacifistas de Greenham Common se manifestaron contra las bases de misiles de la OTAN en nombre de las

mismas definiciones adscriptivas que desde siglos se habían usado para oprimir a las mujeres. Pero la mayor parte de las feministas consideraron problemática la utilización de viejas definiciones de lo femenino.

Entre las razones de la reacción contra este ecofeminismo, debe subrayarse la percepción de un enorme peligro en este retorno a los estereotipos de la mujer nutricia. Se considera que volver a afirmar, ahora desde el discurso feminista, que las mujeres son Naturaleza es, simplemente, retornar al discurso patriarcal. Reivindicar los roles tradicionales podría ser comprendido como la aceptación de la división sexual del trabajo de las sociedades patriarcales. Podría reforzar el conformismo y debilitar las reivindicaciones de igualdad. También podría, en algunas autoras, incurrir en una demonización del varón, oponiendo una mujer tierna y nutricia a un hombre innatamente agresivo[22]. Por eso, todavía hoy, cuando se nombra el ecofeminismo dentro de las filas del feminismo suele producirse una reacción muy negativa. Se teme un paso atrás hacia posiciones anteriores al período de vindicación de derechos y recursos.

Dentro del ecofeminismo llamado «clásico», corresponde mencionar a la poeta y pensadora californiana Susan Griffin (Los Ángeles, 1943). Su libro *Woman and Nature: The Roaring Inside Her* (1978), en una unión de poesía y ensayo, plantea la recuperación del misticismo como una forma de conocimiento de la Naturaleza en la disolución de los límites de sujeto y objeto. Sugiere, asimismo, que es necesario recuperar la feminidad salvaje que habitaría en el interior de las mujeres, sofocada por la civilización patriarcal.

En los grupos de autoconciencia del feminismo radical americano[23], se comenzó en los años setenta a desconfiar del impacto de las tecnologías sobre la salud. Se discutía sobre los efectos secundarios de la píldora anticonceptiva, al tiempo que se realizaba una crítica al carácter androcéntrico de la revolución sexual de los sesenta que, en palabras de Anne Koedt, solo había llevado «más carne fresca al mercado del sexo». De esta preocupación por el cuerpo propio como naturaleza amenazada surgió el manual del Colectivo de Mujeres de Boston *Nuestros cuerpos, nuestras vidas*[24] que tanto nos ha ayudado y sigue ayudando en nuestras decisiones relativas a la salud en todas las edades de la vida. Este libro tiene que ver con el surgimiento de la conciencia de los peligros de la iatrogenia —patologías producidas por la misma intervención médica—, de la contaminación de los alimentos, del aire, del agua y de la tierra en sociedades hiperdesarrolladas. Se inicia la búsqueda de una ginecología alternativa, más suave, con menos

intervención química y quirúrgica y que reconozca a las pacientes como interlocutoras válidas.

A la preocupación por la paz y por la salud, hay que agregar el interés por la espiritualidad, tanto desde la formación teológica feminista como desde los grupos afines al movimiento contracultural de la *New Age*. El pensamiento de Ynestra King, a quien he querido referirme en el apartado anterior junto con F. D’Eaubonne por compartir raíces libertarias, no puede ser comprendido cabalmente sin conocer el ecofeminismo espiritualista que recoge y critica a la vez.

Normalmente no reflexionamos sobre lo extraño que resulta que la divinidad sea representada con una figura masculina. Las teólogas feministas lo hicieron. Algunas desarrollaron una teología ecofeminista. Una autora pionera al respecto es Rosemary Radford Ruether con su libro *New Woman/NewEarth: Sexist Ideologies and Human Liberation* (1975). Radford Ruether trabaja a partir de la hipótesis antropológica del matriarcado primitivo de autoras como Evelyn Reed y Marija Gimbutas. Su libro *Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing* revisa los contenidos de las tradiciones griega y hebrea que recibe el cristianismo. No lo hace para proponer el culto a una Diosa pero sí para criticar el deseo de inmortalidad y trascendencia de las grandes religiones monoteístas. Su propuesta es una visión de la divinidad como fuente de toda la vida de la Tierra. Reconocernos parte del ciclo vital implica «afirmar la integridad de nuestro centro personal de existencia en correspondencia con los centros personales de todos los seres de todas las especies y, al mismo tiempo, aceptar la transitoriedad de nuestra persona. Al aceptar tanto el valor como la transitoriedad del ser, también podremos adquirir una nueva conciencia de nuestro parentesco con todos los demás organismos[25]». El Padre Celestial promete la salvación si se desprecia el cuerpo y se aspira a una existencia liberada de toda relación con la Naturaleza. Quien se somete a las religiones patriarcales es recompensado con la fantasía de la superioridad sobre aquello que queda excluido o devaluado. El sexismo y el desprecio al mundo natural —sostiene— son elementos constitutivos de estas grandes tradiciones religiosas. En cambio, R. Radford Ruether plantea una cultura ecofeminista que convierte a la divinidad en principio inmanente de vida animal y vegetal de la comunidad planetaria. Con ello, se supera el antropomorfismo que representa a Dios como varón y las jerarquías de dominación son sustituidas por una ética de la mutua interdependencia. De esta forma, la muerte pierde el sentido trágico

que posee en la cultura occidental, porque una nueva concepción del yo nos permite concebirnos como parte del ciclo vital de la comunidad orgánica.

La temática ecoespiritualista también es cultivada por Charlene Spretnak (Pittsburgh, Pensylvania, 1946). Católica liberal, profesora de Filosofía y Religión en California, ha contribuido al desarrollo de la temática ecoespiritualista. Cofundadora del Green Party estadounidense, sus investigaciones se orientan hacia la recuperación de los símbolos femeninos perdidos. Recuerda las figuras de diosas griegas arcaicas en *Lost Goddesses of Early Greece: A Collection of Pre-Hellenic Myths* (1978). Denuncia el declive del culto a la Virgen María a partir del Concilio Vaticano II en *Missing Mary: The Queen of Heaven and Her Re-Emergence in the Modern Church* (2004). Critica el vacío de sentido producido por el modelo del *homo oeconomicus* en las sociedades modernas y señala la esperanza que representa el movimiento ecologista y las resistencias locales con *Green Politics: The Global Promise*, escrito en colaboración con el físico austriaco Fritjof Capra (1984), y *The Resurgence of the Real: Body, Nature, and Place in a Hypermodern World* (1997).

Mucho más beligerante es el tono con que escribe Mary Daly (1928-2010), profesora en el Boston College de los jesuitas, feminista radical y teóloga que publica en 1978 su obra *Gyn/Ecology*. El título es un juego de palabras que alude a la ginecología como control tecnológico sobre las mujeres y a la decisión de estas de abandonar su condición de objetos del conocimiento y convertirse en sujetos entrando en un proceso de desalienación hasta alcanzar una conciencia «ginocéntrica» y «biofílica[26]». *Gyn/Ecology* asegura que la única religión existente es el culto al patriarcado. Su autora explica el tono duro del libro por el carácter trágico de los acontecimientos que observa. La naturaleza masculina tendría, según esta autora, una tendencia innata a la agresividad (principio de Thanatos) que daría como resultado una civilización basada en la guerra. La pasión viril por la técnica sería necrofília y ansia de dominación que se expresa en el «fenómeno Frankenstein»: obsesión por ir más allá de los límites de la Naturaleza y crear *cyborgs*. La industria armamentística es analizada como fenómeno de compensación por la incapacidad del varón de dar a luz. Otras feministas radicales también han insistido en esta esencia agresiva, aportando, como prueba de ello, elementos que podríamos considerar anecdóticos, aunque desde la perspectiva psicológica en que los presentan no serían considerados tales. Así, recuerdan, por ejemplo, el hecho de que los científicos llamaran *my baby* a los misiles. Se trataría —interpretan— de una expresión del deseo de

tener hijos destructivos porque su cuerpo no puede generar hijos verdaderos. Daly considera a Rachel Carson, la bióloga que estudió los efectos de los pesticidas en la cadena trófica, como la Casandra de la crisis ecológica.

Mary Daly ha sido muy criticada, incluso desde el feminismo, por su planteamiento esencialista que suponía dos colectivos biológicamente destinados a la incomprensión y al conflicto. Uno de los aspectos que más rechazo provocó, junto con este esencialismo, fue la presentación de la Historia como sucesión de abusos y maltratos sufridos por las mujeres. Esta insistencia en la victimización es compartida por el conjunto del feminismo llamado «cultural», derivación posterior del feminismo radical inicial. Corresponde aclarar que la denominación de «feminismo cultural» no es de sus propias representantes sino que proviene del feminismo socialista que, con ella, critica el énfasis puesto por las radicales en los aspectos simbólicos del patriarcado y no en los económicos. Alude también a su deseo de preservar y reforzar una cultura propia de las mujeres en un proyecto social separatista.

Las clases de Ética feminista de Mary Daly tuvieron mucha influencia en autoras que entendieron el dominio y la explotación de los animales como algo vinculado a la opresión sufrida por las mujeres. La primera de ellas es Andrée Collard (1926-1986), filóloga belga radicada en Estados Unidos. En su libro póstumo —*Rape of the Wild*— critica las teorías antropológicas que entienden la caza como elemento positivo de la hominización. Considera que tal interpretación se origina en un sesgo fundamental de la cultura que la incapacita para pensar en otras alternativas civilizatorias. Sostiene que la conquista de la Naturaleza que comenzó con la caza y la caída de la Diosa Madre sustituida por Dios Padre tendría hoy su continuidad en la destrucción programada de los animales silvestres y de su hábitat, el envenenamiento masivo con productos químicos y la tortura sistemática en siniestros laboratorios de investigación científica. El título de la obra resume la tesis de Collard de que la violencia y la dominación que hoy se llama «progreso» son propias de una cultura de violadores: «encontramos ejemplos de violación de lo salvaje cuando la naturaleza es nuevamente objetivada, investigada, usada y controlada[27]». Las mujeres conservan —afirma— una capacidad de resistencia, un resto de lo salvaje. No han cortado sus lazos empáticos con los demás como lo exige la identidad viril. Siempre se han ocupado de la casa y «ecología» proviene de «oikos» (en griego, «casa»). Para Collard, en las mujeres reside la esperanza de evitar el colapso de la vida en la Tierra.

En sus vertientes populares y en el contexto de la proliferación de cultos neopaganos, el movimiento ecofeminista de América del Norte ha desarrollado rituales de la Diosa. En ellos, el panteísmo reemplaza al dios masculino separado de la Naturaleza. La divinidad es la Madre Tierra. Se trata de un retorno contracultural a la alabanza, europea pagana o amerindia, de la fertilidad y la energía vital. Aunque desde nuestras coordenadas quizás resulten formas muy poco familiares de feminismo, reconozco que para muchas personas pueden tener su interés.

¿Si hay tantas religiones, por qué no puede haber una religión de la Diosa, sobre todo si tenemos en cuenta que no se institucionaliza en una estructura de mediadores y conecta con una preocupación ecológica absolutamente necesaria? La líder californiana Starhawk, ecofeminista de la primera hora, define a la Diosa con estas palabras: «Ella está dentro de todos nosotros. Ella es el círculo completo: tierra, aire, fuego, agua y esencia cuerpo, mente, espíritu, emociones y cambio. (…) Todo procede de Ella; todo regresa a Ella. Como tierra, ella es también vida vegetal: árboles, hierbas y cereales que sostienen la vida. Ella es el cuerpo y el cuerpo es sagrado[28]». *La danza en espiral. El renacimiento de la antigua religión de la Gran Diosa* (1979), obra de inspiración *New Age* sin ninguna pretensión académica en la que explica sus creencias y describe los ritos neopaganos que ha creado, ha sido reeditada varias veces y traducida al italiano, alemán, portugués, griego, español y japonés. Junto con innumerables oraciones, invocaciones a las brujas y rituales mágicos que suscitan nuestro más profundo escepticismo, encontramos acertadas observaciones críticas sobre la ingenua creencia vigente en la autoridad de «una larga sucesión de figuras paternas, de maestros, predicadores, políticos», mientras la leche materna se llena de pesticidas y el océano y la tierra son envenenados. La búsqueda de religiones orientales alternativas a la crisis cultural occidental también es objetada por su incompatibilidad con la autonomía de las mujeres. Poco pueden esperar estas —señala— de cosmologías y otras doctrinas que asignan un lugar de obediencia y pasividad al colectivo femenino.

En las ediciones más recientes del libro citado, la ecofeminista neopagana corrige el esencialismo inicial que invocaba las energías femeninas y masculinas en una polarización que gays y lesbianas podían percibir como prescriptiva y heterosexista. Asimismo, da cabida a la diversidad multicultural con sus alusiones a las creencias precolombinas de la Pacha Mama.

En suma, podemos decir que la religión que propone Starhawk se combina con formas de activismo ecologista, feminista y pacifista, ofreciendo

talleres de entrenamiento para acciones directas no violentas. Se trata de un ecofeminismo que habla con un lenguaje muy sencillo, tiene funciones de autoayuda y cierta dimensión política.

Una influencia compartida: la ética del cuidado

De una manera u otra, en mayor o menor medida, las distintas corrientes de ecofeminismo existentes en la actualidad mantienen relaciones con una fuente teórica llamada ética del cuidado. En los años ochenta del siglo XX, la ética como disciplina filosófica fue sacudida por un profundo debate. Algunas pensadoras iniciaron una crítica a la jerarquización tradicional de la Ética que veía a la empatía y las virtudes relacionadas con la atención a los otros como formas elementales e inferiores de la moral. La Filosofía Moral —afirmaron — mostraba su sesgo de género al ignorar o despreciar aquellos valores y actitudes que no corresponden a la experiencia masculina del ámbito público (trabajo asalariado, política, etc.). Las prácticas de las mujeres tuvieron y tienen lugar mayoritariamente en el ámbito doméstico y son las denostadas tareas del cuidado con personas dependientes (niños/as, ancianos/as).

Nel Noddings[29] insistió en el carácter personal y concreto de la ética como relación entre quien cuida y quien recibe el cuidado, oponiéndose a la tradicional neutralidad exigida por la actitud moral, según la cual hemos de interesarnos por desconocidos sin que nuestro juicio se vea alterado por los sentimientos personales. Su ética relacional fue muy criticada por admitir la parcialidad, un sesgo que la tradición moral justamente siempre ha buscado superar. Noddings sostiene que solo se tiene obligación con quien pueda manifestar una respuesta a nuestro cuidado atento. Así —afirma—, tenemos cierta obligación hacia nuestros animales domésticos pero no hacia los que sufren y mueren en el matadero porque no tenemos contacto con ellos. Al respecto, se han realizado dos observaciones críticas. En primer lugar, descartar la razón, separándola de las intuiciones y los sentimientos, nos expone a la misma arbitrariedad moral del esclavista o del sexista, incapaces de tomar distancia con respecto a los prejuicios de su época. En segundo lugar, Noddings confundiría la satisfacción que obtenemos de la respuesta personal a nuestra ayuda con la ayuda en sí misma, es decir, con el bien que hacemos al satisfacer las necesidades del otro. Lo que verdaderamente cuenta para la ética es esto último[30]. También se le ha objetado que solo parece preocuparse por el bienestar de la persona que cuida (generalmente mujeres)

si este es buscado para mejorar la atención otorgada a otros. En una palabra, la teoría ética de Noddings reforzaría los roles de eternas y esforzadas cuidadoras que el patriarcado ha adjudicado a las mujeres.

Similares críticas recibieron las propuestas de Sarah Ruddick[31], quien hizo de la «práctica maternal» un concepto clave de su teoría. Ante las acusaciones de esencialismo, insistió en que el «pensamiento maternal» no sería exclusivo de las madres o de las mujeres. Un hombre que practicara la actitud maternal ocupándose de criaturas dependientes terminaría por poseer ese pensamiento. El objetivo de la «buena madre» es preservar la vida de su hija o hijo, que es un ser vulnerable, fomentar su desarrollo y socializarle transmitiéndole valores. Gracias a la virtud del «amor atento», según Ruddick, las buenas madres son capaces de ver a sus hijos e hijas no como ellas los sueñan sino como realmente son. De esa forma, pueden ayudarlos a crecer a pesar de los límites que tienen.

Tanto Noddings como Ruddick sostuvieron que las virtudes del cuidado podían ser transmitidas y enseñadas a los varones. Exigieron que estas virtudes asociadas con las prácticas femeninas fueran tomadas en cuenta seriamente en la teoría moral. Afirmaron también su utilidad para mejorar la convivencia en el ámbito público, llegando incluso a expresar la esperanza de que, a través de ellas, se pudiera llegar a una sociedad sin guerras. La ética del cuidado conectaría, así, con el pacifismo[32].

Uno de los trabajos más conocidos y citados de la ética del cuidado es *In a Different Voice* (1982), la investigación pionera de Carol Gilligan. Esta obra constituye una reacción y una respuesta a la clasificación de los niveles del pensamiento moral realizada por el psicólogo Lawrence Kohlberg de la Universidad de Harvard. Gilligan estaba en una posición óptima para llevar a cabo esta crítica, ya que había formado parte del equipo de investigación de Kohlberg. El punto de partida de la tesis de Gilligan fue una comprobación hecha por el mismo Kohlberg: las investigaciones empíricas que utilizaban su escala de maduración del pensamiento moral clasificaban a las mujeres en un nivel correspondiente al subdesarrollo ético. Esta situación no se producía por una deliberada inferiorización del colectivo femenino por parte del psicólogo, sino, como veremos, por las premisas en que se sustentaba y por las condiciones empíricas de elaboración.

Iniciado en los años cincuenta, el estudio experimental de Kohlberg que había conducido a dicha escala se apoyaba en la teoría de Jean Piaget sobre el desarrollo cognitivo y buscaba mostrar la existencia de un proceso que va de la aceptación de la autoridad como único criterio de lo correcto en la niñez

hasta el juicio moral autónomo adulto que decide en función de principios abstractos que determinan lo que es bueno o justo. Con este objetivo, procedió a una primera investigación longitudinal con varones de clase social media y baja en edades entre los diez y los diecisiete años. Los sujetos debían razonar sobre dilemas morales hipotéticos que mostraban valores en conflicto del tipo del llamado dilema de Heinz que puede resumirse de la siguiente manera: un hombre llamado Heinz necesita un medicamento para su esposa pero no tiene dinero para adquirirlo, el farmacéutico se niega a dárselo si no paga. Entonces, Heinz, desesperado, se introduce en la tienda para robarlo.

Los sujetos del estudio tenían que responder si debería haberlo hecho o no y cuáles eran las razones de su juicio. Tras un análisis del tipo de razonamiento que se evidenciaba en las respuestas obtenidas, Kolhberg elaboró una escala dividida en dos grandes niveles: el convencional y el postconvencional. A su vez, estos dos niveles se subdividían en tres estadios cada uno. No me detendré en cada uno de ellos. Solo diré que se ordenaban según un nivel creciente de abstracción y capacidad de universalización, desde el primero, o estadio de castigo y obediencia, en el que el individuo considera que lo correcto es la obediencia literal a las reglas y a la autoridad y hace lo correcto solo para evitar el castigo, hasta el sexto, el superior, en el que el individuo juzga según principios abstractos de respeto mutuo (en el caso del dilema citado cuando contesta que el valor de la vida de un ser humano está por encima del respeto a las normas de la propiedad o alega, por el contrario, que no debe robar el medicamento porque otros pueden necesitarlo y su vida es igualmente valiosa).

Como he apuntado, curiosamente, la mayoría de las mujeres entrevistadas posteriormente con este modelo no alcanzaba los niveles de razonamiento moral adulto postconvencional, quedando detenidas en el tercer estadio, perteneciente al nivel convencional de las expectativas, relaciones y conformidad interpersonales. En este estadio, se alcanza la «Regla de Oro concreta[33]» que invita a ponerse a cada uno en el lugar de los demás pero sin una perspectiva sistemática generalizada. Las personas de este nivel consideran que lo correcto es ser amable, interesarse por los demás, tener en cuenta sus sentimientos y comportarse como los demás esperan de uno de acuerdo con los papeles socialmente asignados. Por «ser bueno» los individuos entienden ser considerados con los demás, actuar de acuerdo con motivaciones adecuadas y conservar las relaciones mutuas, cultivando la confianza, la lealtad, el respeto y la gratitud. Lo correcto no se hace por estricto sentido del deber a la manera kantiana, sino porque se necesita ser

bueno ante uno mismo y se busca la aprobación de los demás (por ejemplo, se responde que Heinz no debería robar, sino insistir elocuentemente en la gravedad de su esposa para convencer al farmacéutico; si este no cambiara su actitud, Heinz tendría que pedir ayuda a otras personas para conseguir el dinero pero no delinquir porque eso no está bien y se expondría a ir a la cárcel, con lo cual ya no podría ayudar a su mujer).

En el nivel postconvencional, propio de la madurez moral a la que la mayoría de las mujeres no parecía llegar, se reconocen dos estadios: el 5 y el 6. El estadio 5 es el de derechos prioritarios, contrato social o utilidad. Se considera que lo correcto es ser consciente de que la gente tiene variedad de valores y opiniones. Por ello, las reglas son relativas pero hay que respetarlas porque constituyen el contrato social. En este estadio rige el cálculo racional de utilidad para conseguir el mayor bien para el mayor número. La perspectiva social es la de un individuo racional consciente de valores y derechos prioritarios al contrato social. El estadio 6 corresponde a las éticas deontológicas o de principios de tipo kantiano. Los que se encuentran en este nivel moral razonan basándose en principios universales de justicia, igualdad de derechos humanos y respeto de la dignidad de los seres humanos como individuos. Deciden el curso de su acción de acuerdo con principios abstractos, no con normas morales concretas. Hacen lo correcto porque reconocen la validez de ciertos principios. La escala jerarquizada de Kohlberg fue interpretada por Habermas en el sentido de un paralelismo entre los estadios ontogenéticos (de la infancia a la edad adulta en el individuo) y los filogenéticos, es decir, aquellos por los que ha pasado la especie humana a través del tiempo.

Según Gilligan, que había sido colaboradora de Kohlberg, el estudio sobre las actitudes de hombres y mujeres efectivamente mostraba diferencias en el pensamiento ético de unos y otras. Apoyándose también en estudios empíricos, *In a Different Voice* trataba de distinguir formas propias de cada sexo en la tarea de dilucidar los dilemas morales. Sostuvo que este «subdesarrollo moral» en que quedaban las mujeres se debía simplemente a la inexistencia de estas en la construcción del modelo kohlbergiano. De hecho, la investigación fue realizada primeramente solo con varones. El mismo concepto de madurez utilizado en la escala tendría sesgo de género aunque pretendiera ser neutro y universal. Estaba tomado de la experiencia de la vida de los varones adultos y desestimaba la bondad tradicionalmente reconocida a las mujeres: «su atención y sensibilidad a las necesidades de otros son las que

vienen a marcarlas como deficientes en desarrollo moral[34]». Toda una paradoja.

El título original del libro de Gilligan —*In a Different Voice*— posee un sentido que no es recogido en su versión castellana (*La moral y la teoría*). Hablaba de «otra voz». Aludía a la existencia de un sentir moral diferente al utilizado como modelo en los influyentes estudios del desarrollo moral de Kohlberg y apuntaba a la necesidad de reconocer una forma particular del juicio moral de las mujeres, determinada probablemente por las formas de organización humanas a lo largo de la historia. Frente a las éticas de los derechos del nivel postconvencional, Gilligan mostraba una ética del cuidado que no tendría por qué ser considerada inferior, sino complementaria. Se trataba de una ética de la responsabilidad, distinta de una ética masculina centrada exclusivamente en la justicia y el derecho. Pero —sostenía— en la Filosofía Moral tradicional lo parcial y generizado habría ocupado el puesto de lo humano general —procedimiento característico del androcentrismo—, definiendo la experiencia femenina como carencia, inferioridad y desviación.

Para Gilligan, resultaba significativo que, cuando solicitaba a jóvenes de ambos sexos que definieran la Moral, una encuestada contestara: «es parte de una visión autocrítica, parte de decir ¿cómo estoy pasando mi tiempo y en qué sentido estoy trabajando? Creo que tengo un verdadero afán, un auténtico afán maternal de cuidar de alguien… cuidar de mi madre, cuidar de niños, cuidar del mundo[35]»; mientras que un joven afirmaba: «La moral es una prescripción. Justicia y moral son esenciales, me parece a mí, para crear el tipo de ambiente, la interacción entre personas que es indispensable para alcanzar la mayor parte de las metas individuales. Si queremos que otros no intervengan en nuestra búsqueda de aquello que estamos persiguiendo, hay que jugar a este juego[36]». A partir del análisis del conjunto de las respuestas dadas a dilemas éticos y de intentos de caracterización de la Moral como los citados, la autora plantea que existen dos formas de pensamiento moral complementarias: mientras que los hombres tenderían a utilizar normas y a entenderlas como reglas de un juego que hay que seguir para que el campo de acción de cada individuo sea respetado en términos de igualdad y libertad, estadísticamente, las mujeres parecerían razonar atendiendo más a las particularidades concretas del contexto. Su concepción del yo, de carácter más relacional, estaría en la base de su moral de la responsabilidad frente a los otros dependientes.

Ante estas conclusiones que ponían en tela de juicio la neutralidad de la clasificación de los niveles de pensamiento moral, Habermas y Kohlberg

sostuvieron que Gilligan no diferenciaba suficientemente entre las cuestiones de justicia y las cuestiones de vida buena[37], entendiendo por estas últimas aquellas acciones altruistas que no pueden considerarse obligatorias y que no pertenecen propiamente al ámbito moral. Sin embargo, la habermasiana Seyla Benhabib la defendió de las críticas provenientes de su propia corriente filosófica, subrayando que las actitudes y tareas del cuidado pertenecen legítimamente al ámbito de lo moral y que la autonomía del sujeto no es sinónimo de «un yo desencarnado[38]». Eliminar las obligaciones del cuidado del ámbito de lo moral implica dejar fuera aquellos temas que justamente preocupan a las mujeres. Corresponderá, en todo caso —observa—, someter las cuestiones referentes al cuidado al universalismo procedimental para discernir entre la moralidad del cuidado mutuo que desprecia a los extraños, propia de una organización mafiosa, y una actitud de cuidado que sea compatible con la justicia.

Las críticas que numerosas teóricas del feminismo dirigieron a la tesis de Gilligan son similares a las recibidas por el ecofeminismo. Algunas, como Catharine MacKinnon[39], consideraron que terminaba aceptando los roles opresivos patriarcales. Otras vieron en su obra esencialismo y ahistoricismo. Así, Amelia Valcárcel ha sugerido que tanto Kohlberg como Gilligan presentan caracterizaciones intemporales y válidas para todas las culturas debido a cierta dificultad que tendría su disciplina, la Psicología, para asumir una perspectiva histórica[40]. La ética del cuidado no sería más que el resultado de la prohibición de la individuación a las mujeres por parte de la comunidad. En nuestras sociedades, el rol de cuidadora en tanto norma para el colectivo femenino se hace particularmente visible en los momentos en que es necesario que alguien se haga cargo de una persona anciana o enferma: siempre se piensa en las mujeres de la familia, no en los varones.

Además, existe el peligro de que se utilicen sus conclusiones con fines contrarios a los intereses de las mujeres. Como apunta Celia Amorós, el riesgo de la teorización a partir de la hipótesis de Gilligan residiría en un «voluntarismo valorativo» y un «reduccionismo eticista[41]» que descuidara el aspecto político: solo mediante un cambio en las relaciones de poder podría desgenerizarse la ética del cuidado. A título de ejemplo, recordaré que, a finales del siglo XX, en algunos procesos judiciales iniciados por ciudadanas norteamericanas que habían sido discriminadas al postularse a puestos laborales altamente competitivos, los abogados de las empresas concernidas se apoyaron en las teorías de las *ethics of care* alegando que las demandantes poseían aptitud para el cuidado y no la ambición competitiva que se requería

para ese trabajo[42]. En definitiva, en vez de conseguir mayor estima para las mujeres, estas especulaciones teóricas fueron implementadas para reducir los derechos adquiridos.

Ahora bien, independientemente de los intensos debates aún no clausurados que generaron las tesis de Gilligan, Noddings, Ruddick y otras pensadoras, y a pesar de sus problemas y deficiencias, puede decirse que aportaron ideas muy relevantes. La perspectiva del cuidado ha de ser concebida como complementaria y no como antagónica a la de la justicia[43]. La complejidad de las sociedades modernas exige una caracterización universalista de la idea de imparcialidad. Los trabajos de las teóricas de la ética del cuidado, en tanto no pretendan rechazar y sustituir ese universalismo, contribuirían a una caracterización del nivel postconvencional que no fuera totalmente formalista y que atendiera al contexto.

Sus reflexiones abrieron un amplio campo de comprensión con respecto a ciertas prácticas femeninas tradicionales que en el marco contemporáneo pueden tomar formas inéditas. Una de estas nuevas formas es la preocupación medioambiental. Con tesis próximas a la ética del cuidado, la epistemología feminista no tardó en analizar la visión científica hegemónica del mundo y contrastarla con la actitud de una investigadora como Barbara McClintock, quien, al practicar la empatía, en vez de la habitual distancia indiferente con respecto a su objeto de estudio, habría conseguido los descubrimientos genéticos que la hicieron digna del premio Nobel de Fisiología y Medicina. La «sensibilidad por lo vivo[44]», la paciencia y la capacidad de escucha ante lo aparentemente silencioso, le permitió alcanzar una comprensión más profunda de los organismos. La extraordinaria complejidad de las plantas la llevó, con el tiempo, a concebirlas no ya como objetos de estudio, sino como sujetos poseedores de algún tipo de sensibilidad y de reacción ante el entorno. La actitud de esta científica, quien llegó a confesar que le acongojaba pisar la hierba porque sabía que estaba gritando bajo sus pies, mostraba, que era posible alejarse del paradigma del observador imperturbable que tortura a la Naturaleza para que libre sus secretos. El modelo de distanciamiento implacable del sujeto con respecto al objeto preconizado como propio de la ciencia por Francis Bacon será criticado como una visión parcial, patriarcal, limitada y errónea de las relaciones con el mundo no humano. Volveré sobre este tema en el apartado dedicado a la crítica a la Modernidad, así como en el siguiente capítulo, que examina las transformaciones de la idea de Naturaleza desde el Renacimiento a la Modernidad.

En su utilización de las observaciones y conceptos provenientes de las éticas del cuidado, el ecofeminismo amplía el conjunto de sujetos dignos de nuestra consideración moral al mundo no humano. Volvemos a encontrar el «amor atento» en la apertura epistemológica a lo vivo. Así, la ética de la responsabilidad toma la forma del cuidado del medio natural. La ética relacional, con su énfasis en las relaciones especiales, inspira el contextualismo de numerosas autoras cuando tratan la cuestión del vegetarianismo, la caza o la experimentación en laboratorio. El papel clave de los sentimientos morales permite a las ecofeministas hacer agudas críticas al holismo de ciertos teóricos de la ecología que no conceden importancia alguna a los individuos humanos y no humanos. Pero cierta tendencia al eliminacionismo, es decir, a una posición filosófica que sustituye totalmente la perspectiva de los principios y derechos por el contextualismo, no deja de causar disonancias y presentar, a mi juicio, problemas quizás más graves que los que pretende resolver.

No quiero cerrar este paréntesis sobre las éticas del cuidado sin hacer referencia a otras objeciones suscitadas por la escala del desarrollo moral de Kohlberg. Desde posiciones ajenas al enfoque de género ya se le había reprochado a esta escala el excesivo intelectualismo que descuida la importancia del cultivo de las emociones, de esas «pasiones racionales» y *sympatheia* humeana[45] tan importantes en la formación moral. Aunque la universalidad y regularidad de los estadios del pensamiento moral parecían confirmadas por varias investigaciones llevadas a cabo en México, Turquía, Taiwán, Gran Bretaña, India y otros países, se le acusó también de etnocentrismo, dado que estudios realizados en otros países no occidentales mostraban que no se podía confirmar empíricamente la universalidad de los estadios considerados superiores, en especial del último. Esta apreciación nos lleva ya a las tesis de la ecofeminista Mary Mellor, según la cual el trabajo doméstico de las mujeres y las economías de pueblos ajenos al mercado capitalista global estarían animados por los sentimientos de cuidado y los valores relacionales y solidarios que el patriarcado capitalista ha desalojado de la lógica económica global.

El concepto de trabajo y el enfoque ecosocialista

En la primera fase del ecofeminismo, en Estados Unidos predomina el ecofeminismo radical diferencialista y espiritualista, mientras que en

Australia y Europa se parte de un análisis de corte ecosocialista. Sin embargo, tempranamente, el reto de un feminismo social ecológico que integrara una dimensión simbólica fue planteado, como he señalado, por la estadounidense Ynestra King en el marco de la corriente de Ecología Social del filósofo anarquista Murray Bookchin. Para esta autora, se trataba de comprender y articular conceptualmente un hecho fundamental para cualquier teoría y estrategia de liberación: «En este momento de la historia, la dominación de la naturaleza está estrechamente ligada a la dominación de las personas y ambas deben ser abordadas, sin discusión sobre la contradicción principal[46]».

En 1984, desde las coordenadas del ecofeminismo socialista que otorga una importancia fundamental a la conceptualización de la producción y la reproducción, la australiana Ariel Salleh critica la voluntad masculina de trascender el cuerpo, considerado femenino e impuro. Esta voluntad caracterizaría, a su juicio, la tradición judeocristiana, baconiano-cartesiana y marxista-sartriana[47]. En su vertiente marxista, se expresaría en la subordinación epistemológica de la ecología a la economía. Respondiendo a las críticas que la izquierda había realizado al ecofeminismo, Salleh sostiene que el ecosocialismo habrá de prestar más atención a los escritos de las ecofeministas, aunque tan solo sea porque la totalidad concreta que tanto les preocupa no puede ser comprendida sin tener en cuenta el denigrado trabajo del cuidado que todavía está a cargo de las mujeres y sin el cual es imposible la reproducción social. El trabajo de las mujeres en el hogar del patriarcado capitalista consiste en una «mediación con la naturaleza en beneficio de los hombres»: «satisfacción sexual, nacimiento y alimentación de los bebés, transportar a los más jóvenes, proteger sus cuerpos y socializarlos, cultivar y preparar los alimentos, mantener la vivienda y limpiarla, lavar y coser la ropa, ocuparse de las basuras, y actualmente reciclarlas[48]». Salleh rechaza explícitamente la acusación de esencialismo, señalando que teoriza a partir de las condiciones materiales de la vida de las mujeres, no de una esencia biológica. En 1997, su concepto de «trabajadores metaindustriales[49]» incluirá amas de casa, indígenas y campesinado que realiza tareas reproductivas con riesgos mínimos para los ecosistemas. El «materialismo encarnado» de su ecofeminismo remite a una política de destrezas y valores específicos que resisten la globalización neoliberal.

En la misma línea de análisis, Mary Mellor ofrece una sugerente comprensión de la economía a partir del ecofeminismo[50]. Esta profesora de la Universidad de Northumbria (Newcastle, Inglaterra) insiste en que es necesario superar las explicaciones idealistas de la identificación Mujer-

Naturaleza. Sostiene que la explotación patriarcal del trabajo reproductivo de las mujeres es el origen de las representaciones simbólicas y no a la inversa como se desprendería del enfoque de Ortner. Diferencia entre dos tipos de economía existentes paralelamente: *My Economy*, valorada economía del dinero y del prestigio individual del *homo oeconomicus*, y *We Economy*, economía colectiva y doméstica, ligada a las necesidades vitales, en la que se encuentran la mayor parte de las mujeres y algunos colectivos que realizan actividades de subsistencia sin participar de la dinámica actual del mercado. El primero es un modelo históricamente masculino, desarrollado a partir de la devaluación de aquello sobre lo que se apoya: las tareas domésticas y de subsistencia que mantienen la sociedad, los cuerpos y la vida. Para *My Economy*, el ecosistema es un conjunto de recursos de mercado, las emociones son mera debilidad que debe someterse a la racionalidad calculadora, la reciprocidad social es un ideal abandonado por la meta de la riqueza personal y el trabajo doméstico se considera una actividad femenina inferior. *We Economy* incluye las tareas del cuidado de niños, enfermos, ancianos y animales que tanto contribuyen a la calidad de la vida y que son escasamente valoradas en términos de prestigio y dinero. La economía basada en el dinero y la expansión indefinida contribuye muy poco a la satisfacción de unos seres humanos cada vez más estresados. Es la economía valorada que se apoya sin reconocerlo en el trabajo invisible no remunerado de las mujeres. Su única meta es la obtención del máximo beneficio sin considerar las verdaderas necesidades de los cuerpos y las posibilidades del medio ambiente en que actúa. El ciclo vital humano y los límites ecológicos le son indiferentes. Por ello, la única posibilidad de detener su desarrollo destructivo es transformar sus bases incorporando el conocimiento y la experiencia de la inmensa mayoría de las mujeres. Mellor asume explícitamente la teoría epistemológica «del punto de vista» que privilegia la visión de la realidad de los grupos oprimidos frente a la de los dominantes que sería parcial y limitada.

Por su parte, la alemana Barbara Holland-Cunz se inscribe en la tradición frankfurtiana de la *Dialéctica de la Ilustración* y de su crítica a la racionalidad instrumental moderna. Rastrea en las teorías marxistas y anarquistas en busca de elementos útiles para su revisión ecológica y feminista. Con este fin, estudia las categorías de Mujer y Naturaleza en los escritos de Marx, de Engels y de Bloch y de los anarquistas Kropotkin y Bookchin.

Sostiene Holland-Cunz que la crítica materialista de la sociedad podría aportar al ecofeminismo una visión más histórica que reduzca su esencialismo

y su tendencia mitificadora. A su vez, el ecofeminismo contribuiría a que el socialismo avanzara en el desarrollo de una conciencia crítica con respecto a la tecnología y la ciencia, al mito del progreso indefinido y al desmedido culto del trabajo, la producción, la riqueza material. Nuevamente, como en Mary Mellor, encontramos la crítica a una concepción de la riqueza únicamente basada en el consumo creciente de las sociedades de masas. La riqueza emocional tan apreciada por las ecofeministas no forma parte, en efecto, del paradigma industrialista compartido por el capitalismo y el socialismo productivista.

Mal desarrollo y cosmología de la India

En los años ochenta, a las primeras formulaciones del ecofeminismo, surgidas en el hemisferio norte, se sumarán las de pensadoras del Sur, que hacen hincapié en los problemas de la globalización neoliberal, la miseria, la exclusión y explotación racistas y el imperialismo cultural. Por primera vez se invierte la influencia feminista que siempre se había dirigido del Norte hacia el Sur. Las propuestas más conocidas son las de Vandana Shiva (1952, Dehradun, India), premio Nobel alternativo 1993 e importante figura actual del movimiento por una globalización alternativa. V. Shiva se inspirará en la idea de no violencia activa de Gandhi. Crítica con las ecofeministas que la precedían, a las que considera esencialistas, Shiva subraya que el enemigo y opresor de la Naturaleza no es el varón. Es el hombre blanco y su racionalismo reduccionista que ha desembocado en el complejo tecnocientífico actual y su organización mercantil del mundo. En *Staying Alive* —título que fue traducido como *Abrazar la vida*—, afirma: «En la India, la mujer está íntimamente integrada a la naturaleza, tanto en la imaginación como en la práctica. En un nivel, la naturaleza es simbolizada como la encarnación del principio femenino y, en el otro, es alimentada por lo femenino para producir vida y proporcionar los medios de subsistencia[51]». Su formación en Física Nuclear le permite aventurarse en el ámbito epistemológico. A la visión reduccionista occidental de la Naturaleza como materia prima inerte feminizada, opone una cosmología védica en la que el principio femenino de la Shakti es «energía dinámica» primordial que se manifiesta en la Prakriti o Naturaleza. La Naturaleza es energía desbordante y diversidad. No existe un abismo ontológico entre los seres humanos y la Prakriti. De ahí el respeto que —afirma Shiva— ha manifestado

tradicionalmente su pueblo por la Naturaleza, entendida como un todo indivisible. «La crisis ecológica es, en su raíz, la muerte del principio femenino, simbólicamente y, en contextos como el de la India rural, no solo en forma y símbolo, sino también en el proceso cotidiano de vivir y mantenerse[52]».

Shiva explica de manera magistral cómo actúa lo que llama el «mal desarrollo» o desarrollo a la occidental que sustituye los cultivos tradicionales por monocultivos destinados al mercado. Cuando los campesinos obtienen créditos para comprar semillas manipuladas que requieren, a su vez, el uso de pesticidas vendidos por las mismas empresas que suministran las semillas, entran en el círculo fatídico del endeudamiento. La destrucción de la flora local sumada a las obras hidráulicas implica la alteración del ecosistema, desencadenándose toda clase de desastres «naturales», desde procesos de desertificación hasta inundaciones. Las primeras víctimas de esta destrucción sistemática son las mujeres y los niños y, en general, la población rural más pobre que vivía de una economía de autoabastecimiento local y que termina desplazada a las periferias miserables de las grandes ciudades.

Vandana Shiva no mantiene un dualismo ginecocéntrico como algunas representantes del ecofeminismo «clásico» que veían en las mujeres las cualidades de cuidado de la Vida y en los varones el principio de la guerra y la destrucción. En su teoría ecofeminista, el problema no son los hombres, sino el «mal desarrollo» o principio colonizador de la homogeneización cultural y económica. Ahora bien, cierta matización daría un aspecto de mayor objetividad a su denuncia anticolonialista. De su lectura se desprende que todo el mal proviene de Occidente y, particularmente, del racionalismo que ha desencantado al mundo y fomentado el individualismo egoísta. La situación precolonial de las mujeres es idealizada, aspecto que le valió numerosas críticas. Esto, a mi juicio, hace que se resienta un poco el conjunto de su denuncia que, no obstante, considero sumamente aguda y valiosa.

Algunos de sus libros, como *Ecofeminismo* y *La praxis del ecofeminismo*, han sido escritos en colaboración con la socióloga alemana Maria Mies, que realiza también una acerba crítica al capitalismo moderno desde una perspectiva ecofeminista marxista.

Vandana Shiva describe los mecanismos por los que han empeorado las condiciones de vida de las mujeres rurales que antes tenían la leña para cocinar junto al poblado, mientras que ahora, con los bosques arrasados y la introducción de cultivos para el mercado, tienen que hacer kilómetros para encontrarla. Denuncia también la desviación hacia el mercado mundial de

aquella parte de la producción agrícola con que las mujeres daban de comer a sus hijos. Muestra, así, que el hambre y la desnutrición no provienen de la falta de desarrollo, sino de la aplicación implacable del «mal desarrollo».

Gracias a esta pensadora y activista, conocemos hoy en Occidente el éxito del movimiento Chipko, formado por mujeres rurales de quince pueblos del Himalaya que desarrollaron una peculiar lucha para salvar los bosques comunales montando guardia y abrazándose a los árboles cuando iban a talarlos. Lideradas por una discípula de Gandhi y autodefiniéndose en 1977 como ecologistas y feministas, las mujeres del movimiento Chipko «se enfrentaron a los hombres de la región que habían sido colonizados por el sistema, cognoscitiva, económica y políticamente[53]». A través del reconocimiento de la praxis política de las mujeres, Shiva entiende superar el victimismo de ciertas corrientes feministas precedentes.

En *Manifiesto para una Democracia de la Tierra* (2005) continúa su crítica del «mal desarrollo» destructor de la biodiversidad y de la diversidad cultural. También condena la extensión de la política de abortos selectivos de fetos femeninos que está desequilibrando la ratio normal de los sexos en la India. Las transformaciones de la globalización neoliberal —afirma— han hecho de las mujeres seres prescindibles, sustituidas en las tareas agrícolas por la maquinaria conducida por los hombres y la aplicación de tóxicos contrarios a la vida. Convertidas en desechables, en especial en Asia y Europa del Este, son empujadas al mercado de la prostitución como forma de supervivencia.

Su propuesta de una democracia de la Tierra es inteligente, oportuna, importante y radical. Sostiene, reivindicando el legado de Gandhi, que todos los seres vivos tienen un derecho natural a su sustento, y opone la globalización destructora neoliberal a la globalización de la paz, la atención y la compasión que defienden en especial, aunque no exclusivamente, las mujeres. «A pesar de la convergencia entre el patriarcado capitalista y el religioso, por un lado, y entre el fundamentalismo del mercado y el de la propia religión, por otro (una coincidencia que pone en peligro la vida sobre la Tierra), las mujeres están respondiendo con la no violencia y la compasión en un intento de defender la vida en este planeta y de resistirse a la violencia dirigida a ellas en general[54]».

El ecofeminismo en América Latina

Las primeras en interesarse en América Latina por el ecofeminismo y desarrollar un pensamiento orientado por sus coordenadas, han sido algunas teólogas y catequistas de comunidades de base vinculadas a la Teología de la Liberación: Ivone Gebara en Brasil, Rosa Dominga Trapazo en Perú, Mary Judy Ress en Chile, Saffina Newbery y Coca Trillini en Argentina, Gladys Parentelli y Rosa Trujillo en Venezuela… Estos y otros nombres se relacionan con colectivos como Urdimbre de Aquehua, Talitha Cumi, Gaia y Con-spirando.

En una dura crítica a las jerarquías religiosas patriarcales monoteístas, la teóloga venezolana Gladys Parentelli[55] reivindica las imágenes de la Pacha Mama y de la madre del género humano Bachué de los chibchas centroamericanos y colombianos. A su juicio, ambas serían figuras femeninas adecuadas para representar a la Tierra como organismo vivo. Frente a la inoperancia de las cumbres internacionales que alardean de preservar el medio ambiente, Parentelli recuerda que son las mujeres más pobres las que todos los días con sus trabajos economizan y cuidan lo poco que poseen.

En su libro *Intuiciones ecofeministas*, la teóloga brasileña Ivone Gebara considera que el ecofeminismo profundiza en una enseñanza de esta corriente teológica que afirmaba que en cuestiones de fe era necesario aprender con los pobres. Y plantea la justicia social como ecojusticia. «La llamada opción por los pobres se desarrolló particularmente en América Latina en los años setenta del siglo XX. No se trata solo de una convicción religiosa cristiana, sino en primer lugar de una convicción humanista a partir de la cual algunas personas son capaces de priorizar el bien común y no el de individuos aislados. La perspectiva ecofeminista asume estas mismas convicciones, introduciendo la opción por las mujeres, por la naturaleza, por el ecosistema, por la Tierra que es nuestro suelo y nuestro cuerpo. Se ensancha así el contenido de la opción por los pobres en la consideración de nuevos sujetos y de nuevos elementos[56]». En convergencia con la asunción por parte de la Teología de la Liberación actual del concepto de sostenibilidad y de deuda ecológica con la Naturaleza y con los países empobrecidos, la ecojusticia es una justicia ecológica que atiende a los pueblos indígenas, una de las principales víctimas del expolio y la destrucción medioambientales. Gebara nos exhorta a superar la imagen patriarcal de un Dios separado de la Naturaleza. Se trataría de avanzar hacia una visión de Dios en la Naturaleza a través de «la escucha misteriosa de todos los elementos vitales, la atención al ecosistema». Esto supone mirar a los seres humanos, a los animales y al resto de la Creación con empatía y respeto porque todos forman parte de la Divinidad. Tal giro

teológico implicaría también abandonar la misoginia inherente a la división Espíritu/Naturaleza que condujo a la demonización del cuerpo femenino. Pero, como señala la teóloga Mary Judith Ress, incluso en las filas de la Teología de la Liberación, supuestamente más afín, las ecofeministas católicas apenas son escuchadas[57].

No quiero cerrar este apartado sin hacer referencia al movimiento agroecológico que, en los últimos años, está dando lugar a formas reivindicativas ecofeministas que considero particularmente prometedoras. Una de las formas de la praxis en que se materializaría el ecofeminismo que propongo es esta agricultura sin tóxicos que implica, además, la independencia de la pequeña producción con respecto a las multinacionales y sus monocultivos y monopolios comerciales y el empoderamiento de las mujeres a través de las tareas de su difusión y liderazgo. Volveré sobre esta cuestión en el sexto capítulo.

La crítica a la Modernidad

El auge del pensamiento postmoderno generó nuevas formas de ecofeminismo. Los grandes temas del postestructuralismo encontraron una versión ecológica: la Muerte del sujeto del racionalismo se combinó con la ética del cuidado y el énfasis en el contexto y la comunidad que no será ya solo sociedad humana sino ecosistema. La Muerte de la Historia, el fin de los metarrelatos emancipatorios y de la creencia en una teleología que inducía al optimismo se transmutan en acerba crítica al progreso tecnológico destructor. Los análisis postcoloniales de la construcción de las identidades de opresor y oprimido y el avance del multiculturalismo configuran un nuevo tipo de discurso ético y político que busca deconstruir las certezas occidentales heredadas de la Ilustración.

Uno de los trabajos de referencia para la crítica ecofeminista a la Modernidad occidental es el de Carolyn Merchant, profesora de Historia del Medio Ambiente, Filosofía y Ética de la Universidad de California, Berkeley. A lo largo de su obra *The Death of Nature*[58], analiza el papel de los símbolos y las formas conceptuales de aprehensión de la Naturaleza en su relación con las fuerzas productivas y reproductivas. «La Muerte de la Naturaleza» es el resultado de la instalación del complejo tecnocientífico del racionalismo moderno. Merchant contrasta la concepción mecanicista moderna con las cosmovisiones renacentistas que veían en la Naturaleza una madre nutricia.

Señala la similitud de estas antiguas imágenes con las amerindias, que representan un papel tan importante en el imaginario del ecologismo estadounidense. Ver a los animales y las plantas como sujetos activos y a la Naturaleza como «colaboradora» del ser humano también formó parte de la historia de las ideas de Occidente. La autora advierte que su objetivo no es la reinstalación de una imagen feminizada de la Naturaleza. La convicción que guía su trabajo es que un mejor conocimiento de las ideas sobre la Naturaleza que se han perdido puede ayudar a la humanidad a cambiar sus patrones éticos con respecto a ella en un momento de crisis ecológica como el actual en el que es necesario adaptarnos a futuras restricciones de recursos que antes parecían inagotables. Las investigaciones de Merchant han tenido gran influencia en la obra de Vandana Shiva y de otras teóricas ecofeministas actuales.

En los años noventa del siglo XX, se incrementa la producción ecofeminista filosófica que profundiza en la crítica a la Modernidad racionalista desde claves deconstructivas. Se ha señalado con suma pertinencia que el postmodernismo ecofeminista no posee tendencias nihilistas o hiperintelectualistas. Conserva lazos vitales entre la teoría y la práctica, configurándose en sus diversas formas como una crítica a la injusticia social y a la destrucción ambiental[59]. Lejos del narcisismo desesperanzado, intenta construir horizontes utópicos, realizando análisis críticos de inspiración socialista sobre la globalización neoliberal. Esta nueva corriente evita el esencialismo del ecofeminismo clásico gincecocéntrico, utilizando instrumentos epistemológicos mucho más complejos, y plantea que, si bien en la cuestión ecológica hay elementos de género, estos no derivan de una esencia ontológica ni son eternos. Las diferencias de género en la relación con la Naturaleza, cuando las hay, tienen un marcado carácter histórico. Se puede observar también una clara influencia del multiculturalismo que se explicaría por el clima intelectual en el que nace y por el interés en establecer alianzas con minorías étnicas, particularmente con los aborígenes de Australia y de Norteamérica con los que estas teóricas mantienen contacto directo. Su objetivo es integrar una visión del mundo menos escindida y jerárquica entre Naturaleza y Cultura que la occidental, y formar alianzas políticas para resistir el avance de las multinacionales destructoras de la biodiversidad.

La obra de la filósofa australiana Val Plumwood (1939-2008) se inscribe en una perspectiva socialista, multiculturalista y postmoderna. Se la ha considerado una filósofa perteneciente a la corriente de la *Deep Ecology*. Pero

su pensamiento dista bastante de poder ser reducido a los planteamientos de esta escuela. De hecho, en su obra encontramos importantes objeciones al ideal de identificación del yo individual (*self*) con la Naturaleza (*Self*) ofrecido por Arne Naess y Warwick Fox como fundamentación de la ética ecológica (el activismo como autodefensa). Según este modelo, solo cuando nos fusionamos con lo otro somos capaces de defenderlo. Pero, señala Plumwood, es necesario mantener siempre cierta mínima distancia con el otro para reconocer sus propias necesidades. Frente al modelo holístico de la *Deep Ecology*, propone el modelo relacional de la filosofía social y del feminismo.

También rechaza el excesivo eticismo de ciertas posiciones del ecofeminismo clásico que, a su juicio, finalmente se reducían a una mera preocupación por la pureza de las actitudes y acciones personales. No obstante, subraya la necesidad de integrar y revalorizar lo que ha sido devaluado —lo particular y los sentimientos— como una forma de corrección del excesivo holismo de la Ecología Profunda que lleva a desinteresarse por los individuos al atender solamente al ecosistema. La asunción de los valores del cuidado no le lleva a descartar los conceptos éticos universales para guiarnos solo por la emotividad y la particularidad. Su característico pensamiento dialéctico sostiene que tanto las normas como los sentimientos han de tener un papel en la ética.

Plumwood distingue cuatro estadios del desarrollo de la Lógica del Dominio. El primero es la instauración de los dualismos en el sentido derridiano de oposición jerarquizada entre mente y cuerpo, razón y naturaleza. Ilustra esta fase con el racionalismo platónico. El segundo corresponde al dualismo de Descartes, que despoja de toda capacidad mental a los no humanos, y al concepto de trabajo productivo de Locke como fundamento de la apropiación legítima individual de la Naturaleza. El tercer estadio es identificado como el de la apropiación a través de la instrumentalización sistemática. El ego, definido como racionalidad egoísta, busca la utilidad de la Naturaleza. El Otro queda reducido al estatus de mercancía. Finalmente, el cuarto y último estadio, el que estamos viviendo, procede a «devorar al Otro»: «el mundo ya no es solo concebido instrumentalmente, sino completamente instrumentalizado. El objetivo es la implementación del sueño cartesiano del control total sobre lo ajeno a la cultura y la completa destrucción de cualquier resistencia que la tierra pueda oponer; la biotecnología y otras tecnologías de control repueblan el mundo con artefactos vivos asimilados y la ciencia del Amo procura dirigir todos los flujos globales de energía hacia la Economía Racional[60]».

La superación del dualismo generizado razón/emoción y la crítica a la reducción de la racionalidad al cálculo egoísta propia del liberalismo económico son también temas fundamentales de su último libro, *Environmental Culture. The ecological crisis of reason* (2002). En él alude a la elaboración mítica de la historia del hundimiento del «Titanic» como la narrativa liberal según la cual las consecuencias de las decisiones equivocadas son iguales para todos. Una mirada sobre el mundo real muestra la falsedad de esta historia en la que las élites se sacrifican y los millonarios son héroes que mueren para salvar a mujeres y niños. A la luz de este relato metafórico, propone que nos preguntemos quién se salva y quién muere en el naufragio ecológico actual, quién se enriquece y quién está en la mejor posición para tomar decisiones responsables.

La solución a la crisis ecológica no puede limitarse a agregar parches tecnológicos. Estos no son capaces de transformar los estilos de vida dominantes. No se trata de saber más o de desarrollar más tecnología, sino de alcanzar una cultura medioambiental con una apreciación de lo no humano diferente. Por eso, acuerda un papel fundamental a las humanidades por su capacidad de examinar las limitaciones de las formas dominantes de la racionalidad económica y científica y las falsas ilusiones de la cultura antropocéntrica. La única esperanza reside en el cambio cultural hacia una genuina democracia futura. Para ello, distingue dos tareas fundamentales. La primera es de orden prudencial y consiste en resituar a los seres humanos en términos ecológicos, superando las fantasías de hiperseparación. La segunda es de orden moral e implica resituar a los no humanos en términos éticos. Aunque la segunda pueda parecer a primera vista una tarea facultativa, supererogatoria según el lenguaje de la ética, no lo es. Ambas tareas están interconectadas y son dos caras del problema que enfrenta actualmente la humanidad.

La profesora de Filosofía del Macalester College de Minnesota, Karen Warren, ha coordinado importantes compilaciones de *Ecological Feminism*. En un artículo que se ha convertido en referencia de esta corriente, llama a «un cambio en la actitud desde la percepción arrogante hacia la percepción afectiva del mundo no humano[61]». Lo ejemplifica con dos tipos de narrativa para la experiencia de escalar una roca. Distanciándose de la ética occidental, utiliza la primera persona, afirmando que esta modalidad es fundamental para introducir una sensibilidad que nos permita concebirnos «en relación con» los otros, incluyendo al medio ambiente. Cuenta que comenzó trepando con ímpetu, dispuesta a salir vencedora de lo que experimentaba como un desafío.

Sin embargo, en la mitad de la ascensión ya estaba agotada y confusa. En el segundo día de la escalada, más serena, se relacionó de otra forma con la roca. Lo expresa con estas palabras: «Sentí un abrumador sentimiento de gratitud por lo que me ofrecía —una oportunidad para conocerme a mí misma y a la roca de diferente manera, para apreciar los milagros imprevistos como las diminutas flores que crecen incluso en la grieta más diminuta de la superficie de la roca, y para llegar a conocer un sentido de ser en relación con el medio ambiente natural. (…) Me di cuenta de que había comenzado a sentir afecto por esta pared que era tan diferente de mí, tan inamovible e invencible, independiente y que parecía indiferente a mi presencia. (…) Había desaparecido mi decisión de conquistar la roca, de imponer mi energía, mi voluntad, sobre ella, simplemente quería trabajar respetuosamente con la roca mientras escalaba[62]». En el mismo artículo, define su ética ecofeminista como contextualista (los derechos y los principios solo son importantes en los casos de relaciones de «mera propiedad» o de contratos o promesas), respetuosa de la diferencia (no busca lo similar en el Otro), en proceso (en cada momento histórico define lo que es explotación), inclusiva (escucha las voces marginales de quienes no son blancos, ni burgueses, ni varones) y superadora del individualismo abstracto y de las fantasías objetivistas.

K. Warren sostiene que existe un marco conceptual opresivo común a las distintas dominaciones. Se trataría de un conjunto de valores, creencias básicas, actitudes y supuestos socialmente construido que funciona a la manera de una lente a través de la cual vemos el mundo y legitimamos las relaciones de dominación y subordinación de algunos grupos humanos sobre otros y de los humanos sobre los animales y el resto de la Naturaleza: «el tipo de lógica de la dominación utilizada para justificar la dominación de los humanos por género, raza o etnia, o estatus de clase se utiliza también para justificar la dominación de la naturaleza[63]». La diferencia es entendida como inferioridad que justificaría la dominación. Warren aclara que no siempre la jerarquización tiene esta función opresora. El pensamiento jerárquico es necesario y útil en nuestra vida para clasificar y ordenar. Pero cuando se da en contextos de dominación, cumple una función legitimadora de la opresión. Así, por ejemplo, que el ser humano posea capacidades intelectuales de abstracción muy desarrolladas no implica necesariamente que deba dominar y aniquilar a los que no las poseen. Sin embargo, esta característica ha sido utilizada como justificación del poder sin límites y sin consideración moral alguna sobre los seres vivos no humanos.

Esta autora califica a su ética de *anti-naturist*. A partir de términos como *racism* («racismo») y *sexism* («sexismo»), Warren forja el de *naturism* para referirse a la «dominación u opresión de la naturaleza no humana». Esta palabra ha sido vertida al español por las traductoras de Warren como «naturalismo» y como «naturismo». *Naturism* en inglés, *naturismo* en castellano, en portugués, en gallego o en italiano, *naturisme* en francés y en catalán, tienen la desventaja de designar un movimiento de larga data que busca una relación armónica con la Naturaleza. El naturismo es una praxis que nació entre el final del siglo XIX y el principio del XX. Las prácticas naturistas se insertan en una filosofía de retorno a la vida natural y de respeto del medio ambiente que se desarrolló inicialmente en Alemania, Inglaterra y otros países de habla inglesa pero que también encontró eco en la península Ibérica y en América Latina. El naturismo puede ser considerado un precursor de las actitudes ecológicas contemporáneas. Puesto que el término tiene esta valiosa historia, no es el más afortunado para referirse a un marco de comprensión opresivo y contrario al mundo natural, aun cuando, desde el punto de vista lingüístico, pueda ser generado correctamente así para designarlo. Quizás porque mi familia materna era naturista hace ya casi un siglo, me resisto a esta transformación semántica de un término que originariamente da nombre a un movimiento con profundas raíces en la historia del anarquismo ibérico[64].

Como apunte final a este apartado, quiero señalar que, si bien he utilizado el término *ecofeminismo* en su sentido más amplio para designar todas las corrientes del feminismo con intereses ecologistas, algunas teóricas (Val Plumwood, Karen Warren, Chris Cuomo…) han preferido llamar *Ecological Feminism* a su propia posición para diferenciarse de las ecofeministas «clásicas» que las precedieron. En cambio, Carol Adams, Greta Gaard, Marthi Kheel y otras contemporáneas han continuado usando ese término. A pesar de la diferencia de autodesignación, tanto en unas como en otras se percibe una integración de nuevas perspectivas entre las cuales ocupan un lugar importante los análisis postcoloniales y la crítica al racionalismo.

Activismo ecofeminista en la Red

Hoy existe una relativa presencia del ecofeminismo en el activismo virtual, sobre todo en lengua inglesa. Parecen haberse superado las reservas que la primera teórica ecofeminista, Françoise D’Eaubonne, expresara sobre el

ciberespacio cuando afirmaba, en un artículo de 1998, que si en mayo del 68 se pedía que la imaginación tomara el poder, hoy en día el poder ha conquistado el imaginario[65]. D'Eaubonne lamentaba la pérdida de contacto humano y el desconocimiento de la sabiduría del pasado y llamaba a las mujeres a organizar la resistencia de «lo carnal contra lo virtual».

La profesora finlandesa Kaarina Kailo ha acuñado el término «cyber/ecofeminism». Con él, busca superar cierta visión estereotipada que entiende la preocupación ecológica como algo absolutamente opuesto a la revolución tecnológica que ha permitido la apertura al mundo virtual. Aunque no se muestra tan optimista como Donna Haraway o Sadie Plant con respecto a las capacidades emancipatorias de Internet[66], Kailo entiende que la presencia feminista en la Red es uno de los medios de ofrecer una alternativa al modelo patriarcal dominante[67]. La exigencia de elegir entre la relación con las máquinas o la relación con los animales para crear un mundo más justo sería un dualismo innecesario. Cyberfeminismo y ecofeminismo convergerían en el activismo ciberecofeminista.

Por otro lado, debemos tener en cuenta que, actualmente, ha disminuido la desigualdad en la conectividad a la Red de las más jóvenes, señala la periodista de Televisión Española Montse Boix, coordinadora del portal *Mujeres en Red*. Pero subsiste en el tipo de utilización de la Red. Las jóvenes tienden a limitarse a la utilización de opciones básicas como son la búsqueda de contenidos y el correo electrónico, mientras que ellos usan corrientemente servicios comerciales y de administración electrónica. Como rasgo positivo de la situación, Boix subraya el aumento del ciberfeminismo social de las jóvenes, cada vez más acostumbradas al mundo virtual y, por lo tanto, conscientes de la posibilidad de hacer oír su voz en este espacio.

Sin ánimo exhaustivo y siendo consciente del carácter intrínsecamente cambiante del ciberespacio, mencionaré algunas organizaciones y espacios de la Red que tienen ya una larga trayectoria como fuentes de información y material ecofeministas. Creada en 1995 y autodefinida como organización de justicia medioambiental, *Women's voices for the Earth*[68] (WVE, Voces de Mujeres por la Tierra) se ha marcado por misión contribuir a la creación de una sociedad más justa y sostenible. Sus campañas proponen modelos alternativos menos perjudiciales para la salud y el ecosistema, exigen leyes que limiten la contaminación y, en un sentido más general, plantean una transformación del paradigma productivista por su ceguera frente a las consecuencias negativas no inmediatas. En colaboración con otras asociaciones, buscan concienciar sobre los millones de toneladas de tóxicos

que se liberan al medio ambiente y en particular sobre los cosméticos con ftalatos y las toxinas bioacumulativas (PBT) presentes en los pesticidas y el PVC. Estas sustancias son particularmente inquietantes porque entran en la cadena alimentaria y ya han alcanzado el organismo humano. Por ello, han lanzado campañas de información que piden «Cosméticos seguros» y «Productos de limpieza seguros», advirtiendo sobre la alta exposición de las mujeres y los niños y niñas a sustancias perjudiciales para la salud contenidas en productos de uso cotidiano y en juguetes o ropas. El portal canadiense *Le Réseau québécois des femmes en environnement*[69] (Red quebequense de mujeres y medio ambiente) se propone similar tarea en francés, ofreciendo talleres de información sobre contaminación con xenoestrógenos y animando a las participantes en la red a realizar pequeños gestos ecológicos en la oficina y en la casa. La página *Feminist for Animals Rights* (Feministas por los Derechos de los Animales) fue creada por un grupo del mismo nombre que ya no está activo. Se dedicaba al ciberactivismo ecologista y animalista proponiendo actividades de educación, de creación artística y de asistencia. Entre estas últimas, incluía la tarea de ayudar a las mujeres víctimas de violencia de género, acogiendo a sus animales domésticos en el momento en que debían alejarse de su hogar y de su pareja. La organización *Women and Life for Earth*[70] (WLOE, Mujeres y Vida en la Tierra) fue fundada en 2003 en Alemania. Con sitio web en cuatro idiomas, uno de los cuales es el castellano, se define como un punto de encuentro de mujeres que trabajan para un futuro de paz, de justicia social y de reconocimiento de la diversidad, sea esta racial, sexual o ecológica, y recuerda que numerosas mujeres buscan en todo el mundo soluciones al envenenamiento medioambiental, a la globalización neoliberal y a la guerra. *Con-spirando*[71] reúne desde 1991 a mujeres de distintos países latinoamericanos interesadas por el ecofeminismo, la espiritualidad, la teología, la justicia social y los derechos sexuales y reproductivos. Su portal ofrece noticias de encuentros feministas, talleres de autoestima, sugerencias de ritos ecofeministas y documentos para el análisis y la reflexión. Finalmente, cabe señalar que, aunque no se trate de un espacio específicamente ecofeminista, *Mujeres en Red*[72], un portal feminista de referencia en el mundo de habla hispana, dedica también un espacio al ecofeminismo en atención a la pluralidad de las corrientes feministas.

En castellano, se ha dado el nombre de «Hilo de Ariadna» al listado de nombres de página con sus correspondientes enlaces que nos muestra el camino que lleva al sitio web en el que nos encontramos. Quizás la actividad en el ciberespacio sea uno de los hilos de la nueva Ariadna más prometedores.

Capítulo 2
La Modernidad ante el mundo natural

> La justicia, o incluso la benevolencia, no serán una fuente poderosa de acción si no se extienden a toda la creación; más aún, creo que puede considerarse un axioma que aquellos que pueden ver el dolor sin sentirse conmovidos, pronto aprenderán a causarlo.
>
> MARY WOLLSTONECRAFT

¿Creemos todavía en un destino trascendente que pone al ser humano en el camino del progreso indefinido? ¿Somos optimistas con respecto al rumbo de la Historia? ¿Afirmamos que hay que alcanzar un completo dominio del mundo natural? Si dudamos en responder o tendemos a contestar con una negativa, eso significa que nos hemos alejado de cierto discurso característico de la Modernidad occidental. Pero «Modernidad» es un concepto amplio y de límites difusos con el que se alude tanto al racionalismo filosófico como a fenómenos sociales, políticos y culturales diversos como la revolución científica, la Ilustración del XVIII, el ascenso de la burguesía, el desarrollo del capitalismo, de la democracia y del Estado de Derecho. En cualquiera de estos aspectos, queda claro que, para bien o para mal, vivimos las consecuencias de la Modernidad. Nuestra tendencia a pensar en términos de aceptación o rechazo absolutos nos lleva a menudo a presentarla solo con sombrías pinceladas o, por el contrario, en escenas de completa y gloriosa luminosidad. Para algunos, es la causa de todos los males actuales, y, para otros, representa el paradigma de cuanta perfección pueda ser alcanzada por la humanidad. Quizás sea necesario hoy aplicar una y otra vez, a sus distintos elementos, la técnica del claroscuro de los pintores del barroco para evaluar el legado de la Modernidad en sus luces y sus sombras.

El calentamiento global, la contaminación, la pérdida de biodiversidad o el peligroso avance de los transgénicos y de sus herbicidas asociados ofician de alarmas que han relanzado la discusión sobre los valores de la Modernidad

y su sentido del progreso. En la actualidad, el concepto de Naturaleza se encuentra en el centro de la polémica sobre nuestro porvenir como especie, sobre nuestras relaciones con el medio ambiente, con los animales, con nuestros cuerpos y con nosotros mismos como organismos vivos con necesidades y límites de los que no somos totalmente conscientes. En la filosofía moral, ha surgido un área específica de ética ambiental o ecoética que no es una simple ética aplicada más, ya que exige una revisión de la ética general[73], que funciona como una especie de gabinete de crisis sin poderes ejecutivos frente a un problema inédito: la Naturaleza ya no es eterno retorno de los conocidos ciclos y esta nueva situación amenaza nuestra calidad de vida y la de las generaciones futuras y golpea con dureza a las poblaciones rurales más pobres, las primeras en ser castigadas por las llamadas «catástrofes naturales». La conquista tecnocientífica y la mundialización transforman las tierras más lejanas. El cambio climático afecta incluso a los pocos espacios de la Tierra que aún no ha pisado ningún humano.

El informe meteorológico —que hasta hace poco era el socorrido tema transaccional de conversación cuando no se sabía de qué hablar— se ha convertido en una cuestión política y en una fuente de controversia. Resulta llamativa el ansia de no alterar a la ciudadanía que se puede observar en algunos «hombres del tiempo» que aparecen en los medios de comunicación cuando se apresuran a poner en relación una sequía, inundación o huracán con situaciones similares vividas hace cincuenta o más años. El mensaje entre líneas suele ser invariablemente negacionista: estos extraños fenómenos han existido siempre y nada tienen que ver con un supuesto cambio climático causado por esta sociedad de consumo que tantos deseos inpira y placeres procura. Sin embargo, las dudas y la inquietud se extienden como las manchas de petróleo de los mares hasta el punto de que incluso afectan, según Ulrich Beck y Anthony Giddens, a la «seguridad ontológica» de los individuos de las sociedades opulentas.

Ya en 1972, los estudios encargados por el Club de Roma no dejaban margen al optimismo. El equipo de científicos del informe Meadows había realizado una proyección informática del futuro del mundo a partir de variables tales como la alimentación, la población, los recursos y la contaminación. Sus conclusiones advertían que se alcanzarían los límites del crecimiento en la primera mitad del siglo XXI, bien por agotamiento de los recursos no renovables, bien por contaminación si el primer colapso era solucionado con más industrialización. Veinte años después, en 1992, como observa José Manuel Naredo[74], a pesar de que los datos son aún más

preocupantes, los autores realizan una actualización del informe rebajando la exigencia de propuestas de solución. Ya no aconsejan la intervención de los Estados para enderezar el destructivo rumbo productivista, limitándose a sugerir estudios de impacto que traten de conciliar el crecimiento, la equidad y la sostenibilidad, meta imposible por la que también apuesta el informe Brundtland de 1987 con el término de «desarrollo sostenible».

La razón instrumental o el mito de la razón

Antes de que se produjeran las advertencias científicas sobre la inminente crisis medioambiental y que se incrementara en consecuencia la conciencia ecologista internacional, la Teoría Crítica había dirigido una mirada sombría sobre la colonización tecnológica del mundo natural y social. En 1944, durante la Segunda Guerra Mundial, Max Horkheimer y Theodor Adorno denunciaron la dominación de la Naturaleza por una razón instrumental y patriarcal que calcula cómo llegar a objetivos científicos, técnicos y económicos pero que ha renunciado a reflexionar sobre los valores y la finalidad de la existencia. ¿Podemos refutar hoy este diagnóstico desde un siglo XXI en el que las Humanidades pierden su antigua relevancia y se privilegia cada vez más solo lo científico-tecnológico en el ámbito del saber?

Ambos filósofos afirmaron que la Ilustración se había marcado inicialmente por objetivo destruir los mitos y alimentar la imaginación con el saber pero que, más tarde, la Razón instrumental se convirtió en un mito que traza nuevos límites al pensamiento. Esta racionalidad despojada de cualquier reflexión sobre los fines últimos de la vida humana no era sino esa astucia calculadora que ya Schopenhauer y Nietzsche habían definido como simple órgano, similar a una garra o a un colmillo, en que se objetiva la Voluntad de poder: «En la guerra y en la paz, en la arena o en el matadero, desde la lenta muerte del elefante, vencido por las hordas humanas primitivas gracias a la primera planificación, hasta la actual explotación sistemática del mundo animal, las criaturas irracionales han experimentado siempre lo que es la razón[75]». En una época en que aún no se había generalizado la conciencia ecológica de la destrucción medioambiental, observaron que los animales, víctimas de la razón desde tiempos inmemoriales, son ahora, en el laboratorio y el matadero, objetos de una explotación intensiva legitimada retóricamente en nombre del progreso. Pero esta razón que se ha construido como dominación es también, a su juicio, sometimiento de la naturaleza humana:

«El hecho de que apliquen a los hombres las mismas fórmulas y resultados que ellos mismos, liberados de cadenas, obtienen en sus horrendos laboratorios fisiológicos de pobres animales indefensos, confirma la diferencia en forma particularmente malvada. La conclusión que extraen de los cuerpos mutilados de los animales no se ajusta al animal en libertad sino al hombre actual[76]». La preocupación de Adorno y Horkheimer se centra en la pérdida del poder emancipatorio de la razón, en su transformación en mero cálculo regido por criterios de eficacia. No es más que una racionalidad que busca medios para fines prefijados de manera totalmente ajena a la ética y la estética: «En África, la última tierra que quiso en vano proteger a sus pobres manadas de la civilización, (los animales salvajes) constituyen solo un obstáculo para el aterrizaje de los bombarderos en la guerra más reciente. De este modo son liquidados totalmente. Sobre la tierra convertida enteramente en racional ha desaparecido la necesidad del reflejo estético[77]». El progreso de la Modernidad aparecía como la expansión destructora de una misma voluntad de dominio sobre la Naturaleza reducida a extensión mensurable para su utilización con fines tecnoeconómicos y militares.

En algunos pasajes de la obra, nuestros filósofos anticipan ciertos desarrollos ecofeministas posteriores, probablemente influidos por feministas pacifistas germanas y nórdicas como Elin Wägner y Elisabeth Tamm que en la década de los treinta sostenían que el patriarcado que había desplazado a la sociedad matriarcal originaria era responsable de las guerras y del industrialismo devastador de la tierra. A sus ojos, la razón instrumental, la explotación capitalista y el totalitarismo nazi muestran una profunda imbricación en la organización patriarcal y en la subjetividad masculina que esta construye: «Dominar sin fin la naturaleza, transformar el cosmos en un inmenso campo de caza: tal ha sido el sueño de milenios al que se conformó la idea del hombre en la sociedad viril. Ese era el sentido de la razón del que el hombre se enorgullecía[78]». Con la Modernidad, a partir del siglo XVII, el saber-poder de la razón instrumental se destinó al dominio total de la antigua Terra Mater, la cual, de ser percibida como totalidad orgánica femenina, pasaría a convertirse en simple materia prima pasiva, inerte y atomística. Se habría desencadenado el proceso que Max Weber llamó «desencantamiento del mundo» y que, hoy, acompaña a la globalización neoliberal.

Sin llegar a demonizar la ciencia y la técnica modernas ni pretender resucitar antiguas cosmovisiones, podemos reconocer la pertinencia de las críticas a este proceso. La Ilustración manifiesta en diversos órdenes una profunda ambigüedad o, para decirlo en palabras de Javier Muguerza, su cara

emancipatoria y su cruz positivista[79]. Los aspectos en los que significa el advenimiento de nuevas formas de opresión han sido subrayados por el pensamiento postmoderno. Incluso el feminismo racionalista contemporáneo, heredero del proyecto moderno, señala el rostro jánico de las Luces, el recorte mezquino en la igualdad efectiva entre los sexos y el reconocimiento de la plena ciudadanía. Esta universalización incompleta fue rápidamente denunciada por algunas ilustradas tras la primera plasmación política de los ideales de libertad e igualdad en 1789. En su *Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana* de 1790, la revolucionaria Olympe de Gouges recuerda que muchas mujeres habían apoyado la lucha contra el fanatismo, la superstición y los prejuicios: «Pero (el hombre) una vez en libertad, ha sido injusto con su compañera. ¡Oh, mujeres! ¡Mujeres! ¿Cuándo dejaréis de estar ciegas? ¿Qué ventajas habéis obtenido de la revolución? Un desprecio más marcado, un desdén más visible[80]». Durante largo tiempo, las flamantes democracias nacidas de la crítica ilustrada excluyeron a las mujeres del mundo de lo público de una manera aún más estricta que bajo el Antiguo Régimen, el cual las admitía, en ocasiones, en tanto representantes de familias ilustres y estamentos privilegiados.

No faltaban motivos para la desconfianza con respecto a la narrativa ilustrada que exaltaba los valores de libertad e igualdad. Se había descubierto también su cara perversa: la que proporcionaba un relevo laico a la justificación del dominio. Con la Modernidad, racismo, sexismo, homofobia y antropocentrismo extremo habían sido legitimados no ya desde narraciones bíblicas y comentarios teológicos como en la sociedad tradicional, sino a través de un discurso secularizado que adoptaba diferentes formas supuestamente racionales.

La filosofía y la ciencia habían facilitado nuevas razones para antiguas jerarquías. La incapacidad de juicio moral será invocada por Kant para recluir a las mujeres en el mundo doméstico[81]. Y la homosexualidad dejará de ser un pecado nefando para convertirse en una patología que debía erradicarse a través de la intervención terapéutica[82]. Ya no sería la actuación de Eva en el Paraíso la que mantuviera a las mujeres en una posición subordinada. Los médicos-filósofos de los siglos XVIII y XIX afirman la inferioridad biológica femenina y, por consiguiente, la conveniencia de mantener las puertas de la Universidad cerradas a criaturas destinadas a la reproducción de nuestra especie[83]. El perfeccionamiento de la civilización era —concluían— tarea del sexo masculino, cuyo cerebro era más apto para la creación cultural. Puesto que, a primera vista, parece un argumento totalmente superado en

nuestro siglo XXI, traeré a colación una anécdota significativa: en septiembre de 2008, un conocido periódico español conservador publicaba el siguiente titular de portada: «La corteza cerebral masculina tiene más conexiones neuronales que la femenina». A pesar de que el informe de los científicos, resumido en el cuerpo de la noticia, señalaba que se desconocía el significado de este fenómeno y que era posible que las mujeres superaran a los hombres en el número de conexiones neuronales en otras zonas cerebrales, los comentarios de los lectores en la edición digital del artículo mostraban a las claras la satisfacción por un titular que confirmaba científicamente lo que siempre habían pensado o deseaban creer. Otros periódicos de distinto signo publicaron titulares similares, aunque, más discretos, no lo hicieron en la primera página.

El discurso sobre la Naturaleza que encontramos en las ciencias naturales y sociales del siglo XIX servirá de coartada al racismo y al colonialismo. La feminista francesa Colette Guillaumin observa que con la aplicación ideológica de la moderna noción de Naturaleza: «todos los humanos son naturales pero algunos serán más naturales que otros[84]». Los dominados deberán hacer enormes esfuerzos para desmarcarse del reino animal al que tiende a confinarlos el dominante. Aún hoy el insulto racista revela esta identificación. Quien dude de ello, no tiene más que recordar palabras y gestos lamentables contra jugadores negros que se han podido observar en los últimos años en estadios de fútbol de algunos países europeos. La desvalorización de los animales a través de la Historia ha contribuido a la animalización de grandes grupos humanos, entre ellos las mujeres, los africanos y los judíos[85]. El discurso occidental ha definido al hombre por su dominación sobre el animal y utilizado el concepto devaluado de este último para justificar la dominación sobre otros humanos. Otras culturas también lo han hecho.

Mientras que los fundadores de la Escuela de Frankfurt lamentaban en su *Dialéctica de la Ilustración* la reducción final de las Luces a mera eficacia instrumental, el pensamiento postmoderno intensificó la crítica para deconstruir principios y valores ilustrados clave. En el último tercio del siglo XX, tomó forma de poderosa corriente cultural la idea, ya avanzada anteriormente por pensadores aislados, de que el proyecto moderno de crítica racionalista de la tradición era erróneo, totalitario y excluyente. El feminismo y el ecologismo encontraron sus compañeros de viaje postmoderno en el comunitarismo, el multiculturalismo y el pensamiento postcolonial.

La postmodernidad procedió a declarar la Muerte del Sujeto. Exequias costosas para las mujeres, comenta Celia Amorós[86]. Cuando las sometidas comienzan a disfrutar de esa experiencia de la autonomía del sujeto, de esa toma de decisiones sin tutorización obligatoria, algunos filósofos y filósofas llegan a la conclusión de que el sujeto autónomo no es más que una ilusión opresiva. También se anunció la Muerte de la Historia y, en pleno auge del neoliberalismo, parte de la intelectualidad occidental se instaló en un confortable y elegante pesimismo.

Otros, en cambio, erigiéndose en los verdaderos y únicos defensores del universalismo ilustrado, condenaron cualquier iniciativa que pretendiera atender a la desigualdad real de género, raza u opción sexual. En nombre del carácter neutro del concepto de ciudadano, se opusieron, por ejemplo, a las políticas de acción positiva destinadas a reducir la discriminación sufrida por las mujeres. Y en nombre del humanismo moderno, declararon peligrosa deriva irracionalista el intento de otorgar alguna relevancia moral al mundo natural.

Calificar de antihumanismo la propuesta de ampliación de nuestra consideración moral a otros seres vivos suele ignorar el hecho histórico de que justamente tales intentos de revisión de la ética tienen en la cultura occidental un origen claramente ilustrado. Así, aunque parece en un principio diferenciarlos, Luc Ferry, en su conocido libro *Le nouvel ordre écologique*[87], tiende a confundir a los defensores de un trato ético a los animales con partidarios de la *Deep Ecology*, aplicando indiscriminadamente el sambenito de «antihumanismo» de raigambre romántica contrarrevolucionaria. En réplica a Ferry, el bioético Peter Singer[88] señala que la fuente filosófica más citada por los animalistas es el ilustrado Jeremy Bentham y que el origen de tales planteamientos reside justamente en el universalismo abstracto de la Ilustración que ha llevado a pensar la igualdad más allá del sexo, la raza y la especie.

Aunque estas raíces ilustradas han sido destacadas a menudo, sigue siendo necesario recordarlas porque constituyen un aspecto poco conocido de ese gran movimiento filosófico que permitió el surgimiento de las modernas sociedades democráticas. Uno de los valores de la Ilustración es justamente la creencia en la capacidad de perfeccionamiento moral de la humanidad. ¿Por qué negarla en un momento de particular urgencia ecológica como el nuestro? ¿Nuestra ética y nuestra *Welstanchaung* han llegado al final de la Historia? ¿No es posible mejorarlas?

Exponer todas las variaciones del concepto de Naturaleza y la diversidad de matices que posee en el pensamiento moderno excede ampliamente el objetivo de este capítulo. Solo deseo presentar una imagen matizada de la Modernidad que evite las dos actitudes extremas a las que me he referido. Aunque de signo muy diverso, con intención de condena la una y de ditirambo la otra, ambas reducen el pensamiento ilustrado a una sola de sus caras, ignoran importantes debates del pasado y olvidan corrientes minoritarias pero no por ello carentes de incidencia en la configuración de nuestras sociedades. En la Ilustración, tan criticada en las últimas décadas, está el origen del feminismo y del inicio de la extensión de la consideración ética a la naturaleza no humana, en el contexto del universalismo moral y de una nueva sensibilidad empática ante el mundo animal y vegetal.

En las líneas que siguen, me referiré de manera sucinta a la constitución de la idea de naturaleza propia del racionalismo y del empirismo y recordaré un debate sobre los animales en el que intervinieron críticamente las mujeres y que ha sido considerado un primer paso hacia la ética ecológica en Occidente.

El desencantamiento del mundo

Como bien señala Serge Latouche[89], el desencantamiento del mundo no consiste tanto en la desaparición de los sentidos místicos de este como en la banalización de los bienes que resulta de la sociedad thermo-industrial[90]. Sin embargo, el desarrollo tecnocientífico y económico que conocemos fue paralelo a una gran transformación del imaginario cosmológico occidental y no le es ajeno.

Para comprender el enorme cambio que se produce en la cosmovisión europea de la Modernidad, es necesario recordar la imagen del universo aceptada hasta ese momento: la cosmología aristotélica geocéntrica según la cual la Tierra se encontraba sólidamente instalada en el centro del universo. Esta imagen era compatible con la doctrina cristiana de un Dios que había creado al hombre como culminación de su obra. El universo era concebido como finito y heterogéneo. Se suponía que se hallaba limitado por una esfera de estrellas fijas y que se dividía en un mundo sublunar de cuatro elementos corruptibles —agua, tierra, fuego y aire— y un mundo supralunar perfecto compuesto de elementos incorruptibles —el éter y los astros— que permanecen en sus esferas movidos por motores inmóviles. Un Primer Motor

inmóvil, asimilado al Dios cristiano por la escolástica medieval, producía el movimiento en este universo limitado. Evidentemente, la compatibilización de la filosofía de Aristóteles con la teología cristiana había requerido algunos cambios. En Aristóteles, el mundo era eterno, no creado *ex nihilo*. A diferencia del Dios cristiano, el Primer Motor no era causa eficiente, sino causa final, no intervenía en el mundo. El componente religioso había otorgado mayor importancia al individuo y a su relación con Dios frente al énfasis aristotélico en el placer intelectual de la contemplación del universo. Pero el organicismo aristotélico que veía al individuo como parte de la totalidad, era reinterpretado en clave de necesaria humildad ante la creación divina. Su cosmos fuertemente jerarquizado se adaptaba bien al imaginario de una sociedad feudal organizada en estamentos determinados por la cuna.

La transformación del concepto de Naturaleza se venía gestando desde el Renacimiento. Copérnico (1473-1543) y Giordano Bruno (1548-1600) pueden ser considerados como los primeros teóricos de la nueva imagen del universo. El primero refuta la cosmología aristotélica imperante hasta entonces con su teoría heliocéntrica (1543), que supondrá un duro golpe para el narcisismo del Hombre, ya que le arrebata el lugar de privilegio que ocupaba en el cosmos. La Tierra aparece como un simple planeta que gira alrededor del Sol y no a la inversa. Del carácter drástico de este cambio en el orden del conocimiento es testimonio la expresión «giro copernicano» cristalizada en el lenguaje para aludir a una inversión radical de perspectiva. A partir de las ideas de Copérnico, Giordano Bruno reemplaza el cosmos limitado aristotélico-ptolemaico por el universo infinito sin centro fijo. Ya no habrá, pues, diferencia entre un mundo supralunar perfecto y eterno y un mundo sublunar corruptible. A partir de ese momento, todo queda sometido al devenir. De esta manera, consigue explicar la aparición de los cometas que tanto pánico provocaban en la época. En vez de considerarlos, como era habitual, signos de catástrofe en tanto alteraciones de un cielo que se suponía inmutable, Bruno los muestra como fenómenos naturales. No hay motores exteriores, sino movimiento espontáneo, afirma. Su panteísmo, su hipótesis de la existencia de infinitos mundos habitados y otras heterodoxias de su filosofía le valieron ser quemado en la hoguera en el año 1600, después de haber sufrido la tortura inquisitorial. Un mundo natural con movimiento autosuficiente parecía amenazar un orden social estratificado que pretendía perpetuarse.

La visión del cosmos de Bruno se inscribe en la gran transformación cultural del humanismo renacentista. Se volvía, así, a la concepción griega

presocrática de la Naturaleza como fuerza interna que hacía crecer los organismos vivos, dinamismo que permitía el florecimiento de los seres. La presencia de espíritus en la materia daba lugar a la posibilidad de incidir en ella a través de prácticas mágicas. El cosmos es concebido como un gran organismo, animado en su interior por el Espíritu del Mundo. Ya no había división entre un Dios exterior y el mundo. El mundo mismo es divino y animado, no necesita de un Dios trascendente que lo mueva. El ser humano y el mundo son dignificados. La cadena de los seres vivos, aunque compuesta por eslabones ordenados según una jerarquía que hoy discutiríamos, es presentada como unidad orgánica. Incluso se señala la dificultad de marcar divisiones claras y estrictas entre los reinos mineral, vegetal y animal. La capacidad terapéutica de algunos minerales era interpretada como posesión de un alma vegetativa[91]. La filósofa Oliva Sabuco, nacida en Albacete en 1562, es una buena representante manchega de esta imagen armónica del cosmos en la que cada parte del ser mantiene correspondencias secretas con el resto. De ahí que su concepción de las relaciones entre ocio y salud sea elogiosamente mentada en la obra de la ecofeminista contemporánea Karen Warren. Afirmaba O. Sabuco que daña al cuerpo la «vista de cosas sucias o sanguinolentas (…) o ver matar animales, u hombres, o ver cosa sin razón». Aconsejaba utilizar colores claros que «dan alegría». Y sostiene que va «contra la razón humana» la costumbre «de vestir de negro, que tanto agrada a España[92]», opinión que Rosalía Romero[93] interpreta como una velada crítica al rey Felipe II. En la obra de Oliva Sabuco encontramos la aspiración a la felicidad terrena, la conciliación con este mundo que opera el Renacimiento y, como observa R. Romero, una «dignificación de las mujeres» en la defensa de su capacidad de transmitir la inteligencia a los descendientes, contra la opinión de Huarte de San Juan (1529-1588), que afirmaba que los hombres carentes de ingenio eran aquellos en cuya gestación había prevalecido la simiente materna.

El animismo renacentista pronto será suplantado por el mecanicismo. En el influyente estudio que dedica a «la muerte de la Naturaleza» y al que ya me he referido en el primer capítulo, Carolyn Merchant muestra el nacimiento de la visión mecanicista en su contexto histórico de represión social y política y en su sesgo patriarcal. El mecanicismo era una conceptualización conveniente para el nuevo orden socioeconómico que se instalaba gradualmente. Merchant analiza las relaciones entre la llamada «nueva filosofía» y un conjunto de elementos entre los que destacan las fuerzas protocapitalistas en marcha, las ambiciones desatadas por la previsión del desarrollo de la minería y la

aplicación de técnicas de producción más eficaces. Los tímidos intentos emancipatorios de las británicas de la época no pueden ser desvinculados de la persecución a las brujas, acusadas de prácticas sexuales con el demonio. Las metáforas de género que aparecen en los textos programáticos de la ciencia moderna no son simple cuestión de retórica. Francis Bacon, uno de sus padres fundadores, «a través de vívidas metáforas, transformó al mago que servía a la Naturaleza en su explotador, y de ser su maestra, la Naturaleza pasó a ser su esclava[94]». La nueva ciencia mecanicista compartía el interés experimental con la alquimia, pero desde presupuestos epistemológicos muy distintos. Torturar la Naturaleza para que libere sus secretos será la consigna de un saber que sustituye el simbolismo hermético del hermafrodita y del matrimonio de los elementos por la imaginería patriarcal del dominio sexual.

Según Merchant, la Modernidad extrae a la mujer de la Naturaleza y convierte a esta última en una mera máquina compuesta de partes infinitamente manipulables. La imagen femenina de la Madre Tierra implicaba ciertos límites a las prácticas de explotación de las riquezas naturales. El pensamiento analógico entendía, por ejemplo, que al excavar en las vetas minerales se abrían sus venas. El animismo renacentista europeo es similar al expresado por las tribus amerindias que se negaban a cavar la tierra preguntando: «¿Acaso cogería un cuchillo para herir el seno de mi madre?»[95]. Según una opinión filosófica bastante extendida en el pensamiento verde, la visión mecanicista conducirá a las catástrofes ambientales contemporáneas. Imágenes del mundo consideradas «primitivas» aún protegen algunas zonas del planeta habitadas por pueblos indígenas que defienden su territorio contra el arrasador avance de las fuerzas mercadocéntricas con su minería contaminante, sus megaproyectos, sus transgénicos y sus herbicidas asociados. Podemos comprender, entonces, el interés que suscitan las concepciones premodernas de la Naturaleza en el pensamiento ecológico actual, caracterizado por el holismo y el interés en los procesos naturales interrelacionados. Como vimos en el primer capítulo, la ecofeminista contemporánea Vandana Shiva combinará los análisis de Carolyn Merchant con su propio conocimiento de la lucha de las mujeres Chipko para realizar su crítica al «mal desarrollo» que Occidente exporta a los países del Tercer Mundo.

Unos pocos años después de la publicación de *The Death of Nature*, otra historiadora de la ciencia, Evelyn Fox Keller, continúa el análisis de género de la revolución científica moderna a partir de las diferencias metafóricas en el enfrentamiento entre el alquimismo y la nueva ciencia[96]. Coincide con

Merchant en afirmar el carácter históricamente sexuado del cambio de paradigma del conocimiento hacia una concepción del saber como voluntad de conquista y dominio férreo. Pero difiere de ella al considerar que los llamados «filósofos mecánicos» consiguen, en realidad, despojar a las mujeres y a la Naturaleza de su conexión con lo divino, conservando, no obstante, la tradicional identificación entre ellas.

Las discusiones de los filósofos naturales de la época versaban sobre temas aparentemente abstractos y alejados de la experiencia cotidiana. La cuestión de si los átomos se alojaban en el vacío o en un éter fluido o el interrogante acerca de cómo se transmitía el movimiento no parecían al alcance de los no iniciados en los vericuetos de la Filosofía ni eran objeto de sus discusiones. No sucedió lo mismo con la tesis de los animales como autómatas incapaces de sentir dolor.

En su *Discurso del método* de 1637, Descartes negará la existencia de los espíritus naturales del animismo renacentista y de las almas vegetativa y sensitiva que la Escolástica reconocía a los animales. Independientemente de la motivación del filósofo que, como veremos más tarde, era muy distinta a la que suele suponerse, la tesis del animal-máquina allana convenientemente el terreno para la generalización de los experimentos con seres vivos no humanos y elimina cualquier remordimiento del investigador. Volveré más adelante sobre esta peculiar afirmación, ya que dio lugar a una interesante polémica olvidada en la que las mujeres tuvieron un importante protagonismo.

Con sus partículas que se mueven solo gracias a un impulso externo dado por Dios, el mecanicismo restablece la separación entre la divinidad y la Naturaleza pero, paradójicamente, lo hace para continuar la revolución científica anunciada por el Renacimiento. El dualismo cartesiano que opone la *res extensa* o sustancia de las cosas materiales a la *res cogitans* o sustancia pensante de la conciencia permite fundar un amplio campo de investigación científica para el mecanicismo. La Naturaleza, despojada de su carácter divino y animado, es reducida a mera extensión mensurable. Sus leyes son relaciones geométricas y aritméticas. El monismo materialista del siglo XVIII llevará esta transformación de la Naturaleza a su lógica consecuencia: eliminada el alma, el pensamiento será una función del cerebro.

La idea moderna de Naturaleza se abre paso a través de una lucha contra el concepto medieval de lo sobrenatural y contra la imagen panteísta y reverente del hermetismo. Todavía en la primera mitad del XVIII, autores como Bayle (1647-1706) y Fontenelle (1657-1757) tendrán que combatir con

sus escritos la persistente creencia en el poder de la magia. Tanto Bacon como Descartes condenan la admiración excesiva de los misterios naturales que llevaba a los estudiosos de la época a terminar desistiendo en sus esfuerzos de comprensión. La admiración hacia la Naturaleza promueve la ignorancia —sostienen. En su *Novum Organum* de 1620, Bacon critica a los teólogos que opinaban que el conocimiento científico disgusta a Dios. Por el contrario —afirma—, los intentos humanos por desvelar el laberinto de la Naturaleza le son agradables. En *Il Saggiatore* (1623), Galileo presenta la Naturaleza como un gran libro «escrito en caracteres matemáticos». Solo quien conozca las matemáticas podrá descifrarla porque las leyes divinas son leyes matemáticas.

Imposible diálogo entre el roble y el leñador

En el siglo XVII, el universo ya no será concebido como un organismo viviente, sino como un reloj al que solo un ignorante podría adjudicar vida. El movimiento de las manecillas se debe a un mecanismo interno que el científico deberá descubrir. Esta imagen del reloj será utilizada por numerosos pensadores. Así, en 1685, uno de los fundadores de la Royal Society, Robert Boyle, insiste en la necesidad de abandonar la «imagen vulgar de la Naturaleza» como entidad animada y afirma que esta «es como un fino reloj, acaso como el de Estrasburgo, donde todas las cosas proceden de acuerdo con el primer designio del artífice, y los movimientos de las estatuillas, que a tales horas desempeñan estas o aquellas cosas, no requieren como los de los títeres la peculiar interposición del artífice o de un agente inteligente empleado por él, sino que desempeñan sus funciones en ocasiones específicas por virtud de la disposición general y primigenia de toda la maquinaria[97]». La «nueva filosofía» favorece el incipiente desarrollo de nuevas relaciones productivas. La revolución científica y la expansión comercial preparan conjuntamente el advenimiento de otro orden social. Algunos miembros de la aristocracia inglesa, testigos de la desaparición imparable de los bosques, transformados en casas, buques, mobiliario y todo tipo de objetos útiles, se convirtieron en temprana conciencia de la muerte de la Naturaleza[98]. Su sensibilidad y su tristeza se habrían visto facilitadas por la percepción de la pérdida de poder como estamento debido al ascenso de la burguesía. Así, *Lady* Cavendish (1623-1673), duquesa de Newcastle, filósofa y poeta inglesa, expresa su asombro por «la soberbia de algunos hombres» —los filósofos experimentales— que, a pesar de ver la inconmensurable diversidad de la Naturaleza y su

perpetuo movimiento, «la condenan como un cuerpo torpe, inanimado, carente de sentido e irracional[99]». Margaret Cavendish conocía muy bien las teorías de la nueva ciencia. Hobbes era preceptor de su familia. Sylvia Bowerbank supone en esta autora la existencia de sentimientos de pérdida de la identidad feudal como resultado de la falta de aplicación, tras la guerra civil, de las leyes que prohibían al pueblo talar los bosques y exterminar a los animales silvestres. Cavendish se queja amargamente: «parece haber más madera en los mares que en las tierras[100]», refiriéndose a la utilización masiva de los árboles para la construcción de la flota inglesa. Obligada a vender sus tierras debido a problemas económicos, consigue proteger una parte: Sherwood Forest. En este contexto histórico de colapso del sistema ideológico, normativo y económico que preservaba los bosques, escribe «Diálogo entre un roble y un hombre que lo va a talar» (*Poems and Fancies*, 1653). En su defensa, el árbol centenario recuerda los beneficios que concede a los humanos —su sombra y cobijo, el dulce sonido de sus hojas y los cantos de los pájaros— y lamenta que el espíritu inquieto del hombre moderno quiera superar a la Naturaleza. Su interlocutor alega que el roble vive en la ignorancia, desconocedor de los avances de la época que le permitirán viajar triunfalmente por los mares una vez que se convierta en barco para el comercio. El árbol consigue ser escuchado y se salva pero, como advierte Bowerbank[101], el poema se cierra con la voz del personaje humano que alaba el progreso y exalta esa curiosidad insaciable que lleva al hombre a buscar la perfección como si fuera un dios. Cavendish demuestra, así, su convicción del rumbo histórico ineluctable de las transformaciones que observa. Es consciente de que la partida está perdida de antemano.

La filosofía mecanicista no alcanzó la hegemonía sin encontrar resistencias. Llevadas a Inglaterra por Hobbes, las ideas de Descartes encontraron la oposición de los neoplatónicos de Cambridge, cristianos moderados y liberales que participaban de la fe en la razón, a la que consideraban luz divina[102], pero mantenían la visión renacentista florentina de un cosmos unitario y habitado por el espíritu. Durante el siglo XVII, se produjeron diferentes intentos de reencantamiento del mundo natural que fueron marginados y olvidados. Tal fue la suerte de Anne Finch (1631-1679), vizcondesa de Conway[103], quien escribe contra la filosofía mecanicista. Discípula de Henry More, reunía en su mansión de Warwickshire a intelectuales neoplatónicos como el mismo More y a vitalistas apasionados por la Cábala como Von Helmont. Anne Conway rechaza el mecanicismo, desarrollando un monismo espiritualista. Niega la existencia de dos sustancias

diferentes que corresponderían respectivamente a la mente y el cuerpo. Las terribles migrañas que la aquejaban y que ningún médico de la época pudo curar probablemente hayan contado como dolorosa presencia constante del cuerpo que influyó en su concepción de la continuidad de lo físico y lo mental. Conway afirma que la materia no es más que un modo del espíritu, una forma más tosca y densa. La Naturaleza es un organismo activo. Todos los seres vivos poseen un valor inherente y deben ser respetados. Víctima de un error historiográfico, como tantas otras autoras del pasado, durante mucho tiempo se adjudicó su único libro, *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy* (versión en latín publicada en 1690, versión inglesa en 1692), a su amigo Van Helmont, responsable de su publicación tras la muerte de la pensadora. Estudios recientes subrayan su influencia en Leibniz. Merchant llega a sostener que, gracias a las conversaciones con Van Helmont y a la correspondencia mantenida con la misma Conway, Leibniz habría encontrado en esta filósofa el concepto de mónada[104].

La coexistencia de dos paradigmas epistemológicos en la época de la revolución científica aparece ilustrada por la figura de Newton (1643-1727), quien, tras una vida de apasionadas investigaciones de alquimia y especulaciones teológicas, en su *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687) termina enunciando la ley de gravedad. Galileo había conseguido demostrar las leyes que regían algunos fenómenos de la Naturaleza. Newton extiende esta hipótesis a la totalidad. Su teoría de la gravitación prueba la legalidad existente en el universo. Las leyes del movimiento son las mismas para los objetos terrestres y celestes. De esta manera, se rompe con las teorías ocasionalistas que suponían que Dios intervenía constantemente en el mundo para asegurar las acciones de unos entes sobre otros.

Aunque hasta el mismo Newton sigue pensando en Dios como el primer motor que produce el movimiento del todo, esta nueva imagen de la Naturaleza no solo la muestra como un conjunto de cuerpos inanimados que reciben el movimiento desde fuera, contrariamente a las doctrinas del ocultismo, sino que la actuación de Dios mismo se hace cada vez menos necesaria. En todo caso, se halla limitada a dar un primer impulso que establece las leyes matemáticas subyacentes a la perfección de la inmensa máquina. El gigantesco compendio de saber del siglo XVIII, la *Encyclopédie* de Diderot y D'Alembert, rendirá homenaje a la revolución newtoniana de la física, exponiendo las leyes de Newton sobre el movimiento y el reposo de los cuerpos. Y entre todas las definiciones de Naturaleza privilegiará la propuesta

por Robert Boyle en *A Free Inquiry into the Vulgarly Receive Notions of Nature*, mostrándola como «trabazón de cuerpos que constituyen el estado presente del mundo, considerado como un principio por virtud del cual actúan y reciben la acción según las leyes del movimiento establecidas por el Autor de todas las cosas[105]».

La Modernidad afirma la legalidad de la Naturaleza al tiempo que exalta la capacidad del entendimiento humano para comprenderla. La verdad ya no reside en la palabra revelada sino en el lenguaje matemático. El racionalismo empirista de la Ilustración dieciochesca tampoco aceptará ya metafísicas que, como la de Descartes, fundan sus teorías en hipótesis reñidas con la observación y en la mediación de Dios como ser perfecto y bueno que no puede engañarnos. El concepto de Naturaleza ocupará un lugar central en el pensamiento del siglo XVIII bajo dos formas: como objeto de estudio construido por los nuevos modelos de la física y la biología y como paradigma que inspira los valores de una ética que se ha independizado o, al menos, tiende a hacerlo, de las normas de la religión revelada.

En este último aspecto, la idea de Naturaleza era de origen pagano y reemplazaba la intervención de la Providencia en el mundo por el concepto de necesidad. Las cosas suceden de acuerdo con leyes naturales y no con designios divinos. La visión de la bondad e inocencia de la Naturaleza tampoco dejaba lugar a la noción de pecado. Por estas razones, desde el inicio de la era cristiana, «la idea de naturaleza es un fermento irreligioso o de heterodoxia[106]». Esta idea ilustrada de Naturaleza se emparenta con el materialismo[107] epicúreo que había alimentado los fundamentos del libertinaje barroco[108] y representa el núcleo de la oposición de los precursores de la ciencia positivista al providencialismo de la metafísica clásica.

El mecanicismo de Newton era compatible con una visión estática de la Naturaleza. Las leyes habían sido establecidas desde el principio de los tiempos, el sistema era inmutable, la Naturaleza no había cambiado desde la Creación. A esta concepción estática sostenida por teólogos e ilustrados, la Biología va a oponer más tarde una visión dinámica. Varias corrientes y descubrimientos diversos convergen en esta dirección. Los estudios de Geología, Botánica y Zoología superan el estadio de la mera clasificación estática representada eminentemente por los trabajos de Linneo para alcanzar con Buffon la certidumbre de una serie de períodos naturales en los que lentamente la Tierra y sus habitantes habrían tomado el aspecto actual que los caracteriza. En su *Histoire naturelle*, publicada entre 1749 y 1789, aunque no

admite la transformación de las especies, Buffon esboza un esquema de épocas de la Naturaleza en el que la Tierra se forma a partir del Sol y la materia viva no es más que una transformación debida a circunstancias químicas primitivas favorables.

A mediados del XVIII, el mecanicismo encontrará un nuevo rival. Ya no se enfrentará solo a la doctrina escolástica, a los neoplatónicos y alquimistas. Será criticado también por un nuevo pensamiento: el materialismo energetista. Esta corriente, llamada «naturalista», adjudicaba vida y algún tipo de conciencia a los átomos. Su primer representante será Pierre-Louis Moreau de Maupertuis (1698-1759), naturalista e introductor, junto con sus amigos Voltaire y *Madame* du Châtelet, de la teoría newtoniana en Francia. Miembro de la Académie des Sciences de París y responsable de la expedición geodésica al Polo Norte que confirmó la hipótesis sobre el achatamiento de los polos, puede ser presentado como un filósofo ilustrado paradigmático que alterna el estudio con la intensa vida social de salones y cafés que reunían a los intelectuales más destacados en apasionados debates científicos, morales y políticos. Maupertuis declaró haber descubierto mutaciones debidas al azar y perpetuadas por la herencia en algunas especies. Como hicieran Oliva Sabuco y otros pensadores del Renacimiento, sostuvo la teoría biseminal según la cual tanto el padre como la madre aportan sus características en la formación del embrión y planteó una concepción panenergetista del mundo natural. Influido por sus teorías, Diderot (1713-1784) abandonará el materialismo mecanicista para desarrollar un materialismo energetista que tiene como eje la tesis de la sensibilidad como propiedad universal de la materia. El progreso del conocimiento biológico impulsa a Diderot a afirmar que el porvenir no pertenece a las matemáticas, sino a la observación empírica que permite aprehender el infinito devenir de la Naturaleza.

Con el neonaturalismo planteado por Maupertuis y cultivado por Diderot, el pensamiento de las Luces retorna en cierta medida a la imagen renacentista de la Naturaleza[109]. Por lo tanto, no será una casualidad que durante el XVIII asistamos a un interés creciente por el ocultismo. La imagen de la Naturaleza como un reloj es reemplazada por la de la Naturaleza como animal potente a partir del momento en que se reconocen los límites del conocimiento ante la complejidad infinita de los organismos vivos. Se supondrá un principio vital incluso en la materia aparentemente inanimada. Las partículas sensibles y pensantes de Maupertuis revelan la influencia de Leibniz. O, más bien, rectifiquemos a la luz de las últimas investigaciones: muestran el legado de Anne Conway.

En todo caso, coincido con Bowerbank[110] en que no es posible reducir la visión de la Naturaleza de los siglos XVII y XVIII a un proceso mecanicista de desencantamiento del mundo natural sin esquematizar en exceso un período rico en ideas y actitudes contrapuestas. Las divergencias y los cambios no solo se manifiestan en el orden de la teoría. También se trata de una época en la que nació una nueva sensibilidad con respecto a la Naturaleza.

Otra Ilustración olvidada

He llamado «Ilustración olvidada[111]» al debate sobre los sexos que tuvo lugar en la Francia dieciochesca y que enfrentó a quienes reivindicaban la igualdad entre hombres y mujeres con los que querían mantener al colectivo femenino encerrado en el ámbito doméstico. También constituye una Ilustración olvidada el pensamiento de quienes plantearon la necesidad de mejorar el trato a los animales, enfrentándose a la insólita teoría del animal-máquina de Descartes, máximo exponente del antropocentrismo[112] desmesurado que hoy se reprocha a la Modernidad en su conjunto.

Según esta teoría, los animales no eran capaces de sentir dolor. Los terribles quejidos que emitían durante los experimentos de vivisección, actividad en auge en aquella época de expansión del conocimiento científico, solo eran, según los cartesianos, el chirrido de la maquinaria de un autómata incapaz de experimentar sensaciones. Esta absurda doctrina encontró numerosos adeptos, pero también adversarios, abriendo una viva y larga polémica, hoy sepultada en los archivos de las bibliotecas o presentada, en alguna ocasión, como mera curiosidad histórica, pasando por alto su importancia en tanto indicio de resistencia al proceso de desencantamiento, conquista y explotación intensiva del mundo natural.

Las mujeres no aceptaban la teoría del animal-máquina con facilidad. Cuenta Robert Boyle que, en alguna de sus demostraciones sobre la extracción de aire para producir vacío, se vio obligado a interrumpir el experimento debido a las manifestaciones de compasión de las «bellas damas[113]» ante las convulsiones agónicas de los pájaros utilizados. La represión de los sentimientos compasivos se entendía (y sigue entendiéndose) como rasgo de superioridad intelectual masculina. En su *Ética* (1677), Spinoza había rechazado las consideraciones éticas hacia los animales con el argumento de que no se fundaban en la «sana Razón» sino en «vanas supersticiones» y en «una misericordia propia de mujeres». Dado que en el

siglo XVIII se extiende el interés por los experimentos de laboratorio hasta el punto de convertirse en un pasatiempo moderno y prestigioso que muchos tenían en sus propias casas, no es de extrañar la apología del hombre de talento que realiza Montesquieu en sus *Cartas persas*. Pero, al respecto, esta novela epistolar no habla de damas distinguidas y de gestos de comprensiva caballerosidad. La polémica se ha vuelto más agria y, en la Carta CXLV, el personaje que practica la vivisección afirma: «Creo que no me libraré nunca de la malicia impertinente de estas mujeres que, con sus voces chillonas, me aturden sin cesar con la oración fúnebre por todos los autómatas muertos desde hace diez años[114]». Estas huellas, apenas perceptibles, revelan un interesante conflicto si las miramos desde la perspectiva de los roles e identidades de género.

Ante la resistencia de las mujeres a despojar a los animales de toda capacidad de sentir, un autoproclamado partidario de la teoría cartesiana, Cailleau, sostendrá en su obra *El automatismo de los animales*[115] (1783) que la profundidad de la tesis es inalcanzable para las mujeres, cuyos cerebros carecen de la solidez necesaria para comprender los principios abstractos de la Filosofía. Puede percibirse aquí el avance de las teorías de la Medicina que, a partir de la obra de Pierre Roussel, insistirán en que la debilidad del organismo femenino se refleja en la inconsistencia del razonamiento. El mecanicista cartesiano argumenta que, acompañadas desde la infancia por animales domésticos, las damas se guían en su juicio sobre ellos únicamente por los sentimientos. Además —agrega—, la vanidad femenina las lleva a creer que el gato o el perro, que parecen manifestar amor y admiración hacia ellas, tienen algo de inteligencia.

La transformación operada sobre el modelo de identidad masculina excelente en el Renacimiento había desplazado el paradigma brutal del guerrero, reemplazándolo por el «perfecto cortesano» de gustos, palabras y emociones más medidas, lo cual no significaba abolir la fuerte bipolarización de las identidades de sexo. En el siglo XVI, la creciente debilidad económica de la nobleza había obligado a los aristócratas a buscar el favor de los reyes para obtener pensiones y beneficios diversos. Se abrieron los primeros salones literarios que civilizaron a los caballeros, obligados por las damas a pulir sus modales y comportamientos brutales. Pero esta transformación no estaba exenta de una profunda inquietud que se puede percibir en el manual de educación más famoso de la época. *El perfecto cortesano y la dama de corte* (1528) fue escrito por encargo de Francisco I al conde Baltasar de Castiglione, con objeto de instruir a la corte francesa en el refinamiento

alcanzado por las italianas. Fue traducido al español por Juan Boscán. Esta obra definirá modelos de conducta para las clases privilegiadas europeas durante más de tres siglos.

La insistencia de Castiglione en una clara demarcación entre los sentimientos y las conductas apropiadas para cada sexo prueba el temor a la confusión de géneros. En ese período de transición que es el Renacimiento, el afeminado aparece como la figura ridícula que se deberá evitar. El nuevo paradigma masculino ha de ser un término medio entre la rusticidad del campesino y la blanda inconsistencia de la dama. Un perfecto cortesano sabrá combatir y cazar, pero también estudiará para mantener una conversación inteligente y llevar a cabo la tarea política que le es propia: ayudar al príncipe a gobernar de tal manera que se eviten las continuas guerras que desgarran y arruinan los reinos y se promuevan las fortunas medias y el bienestar del pueblo. En su manual, que lleva por subtítulo «Obra igualmente conveniente para tener éxito en las conversaciones y para formar a los jóvenes de calidad de uno y otro sexo[116]», Castiglione aconseja que las mujeres reciban algunos conocimientos artísticos rudimentarios para que sean capaces de alabar el mérito masculino. Prohíbe expresamente que se les enseñe a combatir y les asigna la función de criar a los hijos y de ser acicate moral de los hombres, civilizándolos. Con su actitud amorosa, tímida y modesta, la mujer debe impulsar el perfeccionamiento del varón, tiene que ser el motor de sus buenas acciones cívicas. Él ha de comportarse con gravedad, naturalidad y majestad, sabiendo en todo momento controlarse de acuerdo con la razón. Ella ha de tener buena reputación y observar una estricta continencia sexual que en los hombres solo es aconsejada para la vejez. El autor afirma que es virtud propia de los varones la fortaleza para conquistar y de las mujeres la constancia para conservar lo que se ha conseguido.

Posteriormente, con la revolución científica, el investigador que practica con rigor el control y el autocontrol será un nuevo modelo de excelencia viril, agregado al repertorio de los existentes. Como ha demostrado E. Fox Keller[117], la represión de los sentimientos hacia el objeto de estudio será presentada al mismo tiempo como rasgo masculino de superioridad sobre el sexo débil y garantía de objetividad del saber. La imperturbabilidad de los nuevos filósofos de la naturaleza durante la experimentación con desdichados animales convertidos en objetos de la ciencia será motivo de vanagloria frente a las desconsoladas pero, a menudo, deslumbradas espectadoras de sus demostraciones científicas. Alejadas del uso de las armas, autoras como Margaret Cavendish y Anne Conway expresan sentimientos de compasión

hacia las víctimas de la caza. Excluidas de los estudios superiores, las damas se encuentran en una situación que favorece el espíritu crítico hacia la nueva ciencia. No pudiendo formar parte de la Royal Society a causa de su sexo, *Lady* Cavendish investiga por su cuenta. Critica los experimentos cruentos y aunque admite en *Observations* que su estudio de las mariposas se ha visto limitado en sus resultados por no haber querido dañarlas, cree que los filósofos experimentales tampoco podrán dominar la Naturaleza tal como esperan porque esta, en su gran complejidad y variabilidad, termina engañándolos[118]. ¿Recordar esta situación de exclusión de las mujeres significa restar valor o legitimidad a su crítica? En absoluto. Es, por el contrario, recordar el saber de los márgenes. En las zonas en las que no ciega la embriaguez del poder y del éxito, en ocasiones es posible una visión desde otros ángulos, una visión que valora lo que a otros resulta irrelevante.

Como hemos visto, en el *Discurso del método* (1637) Descartes despojaba a los animales de las almas vegetativa y sensitiva que les concedía la Filosofía Escolástica. Quedaban, así, reducidos a mera extensión carente no solo de capacidad racional, sino también de sensibilidad y, por lo tanto, de sufrimiento. De esta forma, su teoría cumplía un doble cometido: instaurar el mecanicismo en el ámbito de la Naturaleza frente al animismo medieval o renacentista y defender la inmortalidad del alma racional en tanto sustancia pensante e indivisible, propiedad exclusiva de los humanos. Uno de los participantes en la polémica, el ya citado Maupertuis, en su «Carta V» titulada «Sobre el alma de los animales», sostiene que lo que Descartes buscaba al negar toda capacidad de sensación a los animales con una teoría tan contraria a los datos de la experiencia era «agradar a los Teólogos[119]». Quería responder a la inquietante pregunta: ¿es justo que Dios haga que los animales sufran tanto si no son culpables del pecado original? Sin embargo, se atrajo sus iras, ya que estos fueron más perspicaces, observa Maupertuis, y vieron inmediatamente el peligro inherente a semejante doctrina: la posibilidad de que el automatismo se extendiera también a la explicación de la conducta de los seres humanos, paso dado en el materialismo hobbesiano.

En la primera etapa de la polémica sobre el alma de los animales, varias teorías se opusieron a la doctrina cartesiana del animal-máquina insensible que era sostenida especialmente por los jansenistas: la teoría escolástica de las tres almas, defendida por los jesuitas; la teoría del alma material de epicúreos como Gassendi, y las teorías de la materia animada por espíritus de los neoplatónicos. Esta primera etapa podría ser calificada de teológica, ya que los temas sobre los que se debate son, sobre todo, dos: las características del

alma inmortal y el problema de la injusticia de Dios en el caso de que los animales estén dotados de la capacidad de sentir y, por lo tanto, sean víctimas inocentes de la violencia sin haber cometido el pecado original. Esta posibilidad será rebatida por Malebranche con auxilio del automatismo animal cartesiano. En el fragor del debate, llegó a haber un jesuita, Bougeant (1690-1743), que, contra los cartesianos, apeló a la doctrina pitagórica de la metempsicosis para explicar el sufrimiento animal: Dios habría condenado a los humanos pecadores a reencarnarse en animales[120]. Por ello, afirma, el dolor infligido a los animales es justo y no puede interpretarse como resultado de la maldad divina. Pero la transmigración de las almas no se ajustaba a la doctrina católica y apelar a ella le valió el exilio.

Es llamativo que este problema teológico del sufrimiento no recompensado por una vida eterna como la que se promete a los humanos haya desaparecido del repertorio de debates religiosos actuales, al menos hasta donde llega mi conocimiento. Sin embargo, no parece haberse resuelto, ya que la teoría del animal incapaz de sufrir ha sido ampliamente refutada por la ciencia y las penurias de estos inocentes se han visto multiplicadas al infinito por la ganadería industrial y la investigación militar y farmacéutica. Pocos teólogos parecen preocupados por la cuestión[121], lo cual confirma las tesis de Lynn White sobre la tradición judeocristiana como fuente de extremo antropocentrismo[122]. En efecto, en el Génesis, primer libro de la Biblia, Dios manda a la pareja originaria de Adán y Eva ser fecundos y multiplicarse, llenando la tierra y sometiéndola, sojuzgando a todos los animales. Solo algunos heterodoxos, rozando la herejía, como San Francisco de Asís, dirigieron una mirada generosa a las criaturas vivas no humanas. Esta visión religiosa de dominio e instrumentalización total tendría su continuidad secularizada, según White, en la ciencia y la tecnología modernas. Se trataría, entonces, de un proceso similar al que he señalado al comienzo de este capítulo con respecto a las mujeres. Las mismas jerarquías que eran justificadas con argumentos ontoteológicos pasarán a articularse en el nuevo lenguaje hegemónico de la ciencia y la eficacia.

Pero volvamos a la polémica que nos ocupaba. Su segunda etapa se caracteriza por la disminución del interés teológico, una ampliación de los sentimientos de compasión a sectores sociales más amplios que los representados por Margaret Cavendish o Anne Conway y el incremento de los conocimientos biológicos aportados por naturalistas como Maupertuis, a quien debemos el primer esbozo de la noción de homeostasis.

La discusión se desplaza hacia claves psicológicas y manifiesta la generalización de una nueva sensibilidad debida, en parte, a un contacto más estrecho con animales de compañía, sin fines utilitarios. En este contexto, el universalismo ilustrado inspirará en algunos filósofos ideales igualitarios que desbordan el marco de nuestra especie. Jeremy Bentham es el más conocido por la lectura claramente ética y política que hace de nuestra relación con los animales. A finales del siglo XVIII, afirmó que era posible que un día se reconociera a los animales derechos que solo un poder tiránico les había arrebatado. Esta reflexión sobre el progreso moral futuro de la humanidad se apoyaba en un dato que inclinaba al optimismo: la razonada condena que los ilustrados franceses hacían de la esclavitud vigente en las plantaciones del Caribe. Si ha sido posible superar el prejuicio de la diferencia de color entre los humanos e incluir a los individuos de todas las razas en la comunidad moral como sujetos de derecho a los que no se puede explotar impunemente —sostiene el filósofo[123]—, es posible que en el futuro otras diferencias, tales como el número de extremidades, el pelo o la terminación del hueso sacro dejen de ser utilizadas como pretexto para la dominación.

En su razonamiento, apelaba al argumento llamado de los casos marginales, utilizado actualmente por autores como el utilitarista Peter Singer[124] y el teórico de los derechos Tom Regan[125] para defender la inclusión de animales no humanos en la comunidad moral: ¿acaso todos los seres humanos son poseedores de personalidad moral? ¿Se excluye o debería excluirse a los humanos carentes de razón de nuestra consideración moral? Si la respuesta es no, ¿por qué excluir entonces a los no humanos? Y, por otro lado, ¿no existe acaso un mínimo de racionalidad en los mamíferos adultos, mayor incluso que en los niños de muy corta edad?

No obstante, el elemento clave de la exigencia ética de Bentham no radica en la posesión de un mínimo de racionalidad, sino en la capacidad de sentir placer y dolor: la cuestión no reside en dilucidar si pueden razonar o son capaces de hablar, sino en su capacidad de sufrir. En tanto se trata de seres sensibles, nuestras acciones con respecto a ellos han de guiarse por el principio de utilidad[126] que dice que ha de buscarse la mayor felicidad para el mayor número. Bentham no prohibía dar muerte a los animales sino causarles dolor[127]. Sus reflexiones suelen ser citadas como punto de partida de la reflexión moderna sobre la extensión de los límites de la comunidad moral más allá de la humanidad.

Será Maupertuis, un pensador considerado «un original» por vivir rodeado de gatos, perros, aves y monos y manifestarles un gran afecto[128], quien

avance el argumento que más tarde utilizará Jeremy Bentham. El filósofo inglés gozará de una recepción filosófica más afortunada en el contexto empirista que la que le reserva al pensador francés la tradición metafísica continental. En su «Carta VI», titulada «Acerca del derecho sobre los animales», Maupertuis rechaza el criterio de posesión de la razón como límite de nuestras obligaciones morales. Afirma: «Si tienen, no digo un alma altamente razonadora, capaz de un gran número de ideas, sino la más mínima capacidad de sentir, causarles dolor sin necesidad es una crueldad y una injusticia[129]». Y en la carta anterior ya citada apela, también como Bentham, al ejemplo de las diferencias de raza entre los humanos. Sostiene que tales diferencias no son más que caracteres externos que no autorizan a negar, en los individuos distintos a uno mismo, la existencia de sentimiento de sí o conciencia, elemento que suele llamarse alma: «Lo que constituye el alma es el sentimiento de sí, del que solo podemos juzgar por nosotros mismos. Por lo tanto, nos es imposible probar que los animales tienen un alma o probar que no la tienen. (…) Caería en una ridiculez si una talla más pequeña o más baja, unos rasgos un poco diferentes me llevaran a negar el alma a otros hombres de mi especie. Rasgos aún más diferentes, una piel negra, no me autorizarían tampoco a privar de alma a los habitantes de África[130]». La «Carta VI» se cierra con una exhortación típicamente ilustrada: la lucha contra el prejuicio. Refiriéndose a la crueldad y a la injusticia de la conducta humana hacia los animales, afirma: «Quizás el ejemplo más contundente de lo que pueden sobre nosotros el hábito y la costumbre es que, en la mayoría de los hombres, han ahogado todo remordimiento al respecto[131]». Exactamente en los mismos términos se expresará el marqués de Condorcet cuando, en su condición de diputado de convicciones monárquico-constitucionales en la Asamblea Revolucionaria francesa, pida el reconocimiento del derecho de ciudadanía para las mujeres. Para ello se apoya en el precedente ilustrado de defensa de la igualdad para los protestantes: «¿Hay acaso prueba más contundente del poder del hábito, incluso en los hombres ilustrados, que la de ver cómo se invoca el principio de la igualdad de los derechos en favor de trescientos o cuatrocientos hombres a los que un prejuicio absurdo había discriminado y olvidar ese mismo principio con respecto a doce millones de mujeres?»[132]. La costumbre como impedimento para el ejercicio de la razón crítica y la acción moral justa es indudablemente un tema básico del pensamiento filosófico moderno.

El argumento de Bentham había sido apuntado más de treinta años antes por Maupertuis, considerado predecesor del utilitarismo por sus

consideraciones sobre la moral y la sociedad. El interés que puede tener esta coincidencia argumentativa entre Maupertuis y Bentham no radica tanto, a mi juicio, en saber si el segundo conocía el escrito del primero y se inspiraba en él, sino en destacar las potencialidades críticas del pensamiento igualitario de las Luces que funda las democracias modernas. No pretendo examinar aquí, como ya otros autores han hecho de manera detallada, las dificultades de orden teórico y práctico de la utilización del lenguaje de los derechos[133], o la conveniencia de preferir el concepto de deberes[134]. Solo quiero, a través del retorno a unos textos olvidados, reflexionar sobre las raíces de la ética sensocéntrica precursora del ecologismo y su vinculación con el pensamiento emancipatorio de la Modernidad.

Aunque el Siglo de las Luces cierra provisionalmente la polémica filosófica sobre el trato ético a los animales con propuestas que, para la mirada ecológica y animalista actual, son limitadas e insatisfactorias, es evidente que un largo debate, que había comenzado como problema teológico, termina produciendo cierta revisión de las actitudes de la sociedad y de las leyes. Las democracias modernas justificarán los sufrimientos causados a los animales solo si son necesarios por motivos de utilidad científica, alimentaria o de otro tipo. En los países donde la Ilustración será más sólida, la legislación prohibirá la tortura y la muerte por diversión, sea porque se reconozca a estas criaturas como seres sensibles, merecedores por ello de respeto (Bentham) o porque se considere que la crueldad ejercida sobre el animal predispone a los individuos que la ejercen a comportarse violentamente contra seres humanos (Kant). Las consideraciones benthamitas solo deslegitiman el infligir sufrimiento a los animales, no el causarles la muerte si esta es rápida e indolora. En la «Carta VI», a través de la breve especificación «causarles dolor sin necesidad», Maupertuis introducía una diferenciación entre la investigación racional del hombre de ciencia y el simple capricho de un amo brutal o las irracionales costumbres sádicas de los festejos populares franceses de la época, denunciadas con horror por el revolucionario párroco rural Jean Meslier[135]. Por ello, no debe sorprendernos la aparente contradicción, señalada por Elisabeth de Fontenay[136], entre las *Lettres V* y *VI* (1753) y las obras que publica en 1745 —*Vénus physique* y *Lettre sur le progrès des Sciences*[137]— en las que considera justificados los experimentos que comporten graves sufrimientos o muerte de animales o de criminales si el objetivo es incrementar los conocimientos útiles para la humanidad. Si comparamos estos escritos de Maupertuis con el artículo «Bestias» del *Dictionnaire philosophique* (1764)

de Voltaire, encontraremos que este último es mucho más radical en su condena de las terribles torturas infligidas en los gabinetes de investigación, ya que el criterio moral no es sustituido en última instancia por la razón instrumental. En su crítica a los cartesianos partidarios del animal-máquina, dice: «Unos bárbaros cogen a ese perro que supera tan prodigiosamente al hombre en amistad, lo clavan en una mesa y lo descuartizan vivo para mostrarte las venas mesaraicas. Descubres en él los mismos órganos del sentir que hay en ti[138]». Ética frente a razón instrumental en el núcleo mismo de la Ilustración: una polémica que continúa. Como apunta la filósofa Ursula Wolf en su análisis de la experimentación actual con animales[139], no es lo mismo un «motivo racional» (cuando la acción sirve para el fin que el individuo se propone) que un «motivo moralmente relevante» (cuando justifica la acción desde la perspectiva ética).

La concepción de la razón como conjunto de ideas innatas es reemplazada en el Siglo de las Luces por una visión de la razón como fuerza que puede aplicarse a todo[140]. El racionalismo restringido al ámbito epistemológico se convierte en esa razón ilustrada orientada a lo político-social que desemboca en las democracias modernas. La razón ilustrada buscará liberarse del peso de los dogmas y alcanzar la autonomía del individuo. El *sapere aude* kantiano es un *atreverse a pensar* sin tutores religiosos o políticos. Fundamento filosófico de las sociedades modernas, es una adquisición amenazada y, en tanto tarea infinita, nunca concluida.

Una de las formas de la crítica racionalista al prejuicio será la evaluación del antropocentrismo moral como especismo[141] o prejuicio de especie similar al racismo o al sexismo. Aunque el término *speciesism* (especieísmo, en traducción de José Ferrater Mora; especismo, en traducciones posteriores)[142] fue introducido en la década de los setenta del siglo XX por el psicólogo británico Richard Ryder en su obra *Victims of Science. The Use of Animals in Research* (1975), el concepto al que se refiere ya tiene su expresión claramente articulada en el siglo XVIII.

La necesaria atención puesta en la cara menos amable de la Modernidad no debe hacernos olvidar su potencial emancipatorio. El nuevo *pathos* democrático se abre camino a lo largo del siglo XVIII y a su calor se desarrolla la crítica a otras dominaciones como la de raza, sexo y especie. Como ya subrayaba Henry Salt en su *Animals' Rights* de 1892, la expansión de esta lógica y de esta sensibilidad era inevitable[143]. Pero sus partidarios sufrirán un triste destino: el olvido. ¿Cuántas personas cultas que no se hayan especializado en los estudios de género conocen actualmente los nombres de

Poulain de la Barre, Olympe de Gouges, Mary Wollstonecraft, Josefa Amar y Borbón, William Thompson o Anna Wheeler? Admirados y combatidos en su tiempo, pasaron luego al olvido más absoluto. Las reivindicaciones feministas constituyeron, durante largo tiempo, una Ilustración olvidada. Tratados que se interesaban por la condición de la mitad de la humanidad fueron consideradas «obras menores». Así, por ejemplo, señala Ana de Miguel que *The Subjection of Women* (1869) de John Stuart Mill, obra que su autor consideraba clave en su pensamiento, fue durante largo tiempo minusvalorada por los especialistas y solo en la segunda mitad del siglo XX, con el resurgir de la teoría feminista, se le asignó la importancia que tenía a los ojos de Mill[144]. El estatus inferior de las mujeres en la sociedad afecta aún hoy a obras y autores que lo impugnan. Lo mismo ocurre, en la actualidad, con aquellos que han criticado el dominio sin límites de los seres humanos sobre los animales no humanos. Los pasajes que se dedicaron al tema son silenciados, desechados de las compilaciones y comentarios eruditos como extrañas y sorprendentes debilidades o caprichos que afectaron a mentes admirables. ¿Cuántos textos en defensa de los animales publicados en los siglos XVIII y XIX conocemos? Que la Historia la escriben los vencedores es válido también para la Historia del pensamiento.

Capítulo 3
Ideales emancipatorios y discurso sobre la Naturaleza

> Pensar y juzgar el mundo se hace sin querer a la vez, señalar los males es en gran parte su remedio.
>
> AMELIA VALCÁRCEL

Tras su consagración mecanicista, el antropocentrismo extremo comenzó a sufrir alguna fisura cuando una incipiente teoría materialista sostuvo la continuidad de la Naturaleza. Pero la asunción de un monismo materialista[145] no implica necesariamente una posición ética favorable a la ampliación de nuestros deberes morales más allá de la propia especie. Es necesario que se combine con el carácter general de las Luces como lucha contra el prejuicio y la injusticia y con una actitud empática más generalizada hacia los animales. Aunque reduzcan el abismo ontológico entre humanos y animales a una cuestión de grados de complejidad organizativa de los cuerpos, la mayor parte de los teóricos materialistas considerarán, a partir de una estricta concepción contractualista de la ética y, sobre todo, por indiferencia u hostilidad manifiesta, que solo puede haber obligaciones con respecto a los participantes en el pacto y que hacia los animales no se tiene ninguna porque quedan fuera de este. Así, en el capítulo V de su obra *De Cive* (1642), Hobbes, que fuera secretario de Bacon, afirma que la dominación sobre los animales no se deriva del derecho divino positivo, sino del derecho común de la Naturaleza. Mecanicista como Descartes, a diferencia de este, en tanto materialista, Hobbes reconoce la similitud de humanos y animales, pero sostiene que los últimos, por ser incapaces de reciprocidad, permanecen carentes de derechos y en estado de guerra de todos contra todos. Por lo tanto, nuestra legítima actitud hacia ellos será «someter a los que se dejan domesticar y exterminar a todos los demás haciéndoles la guerra perpetua». Célebres naturalistas como Buffon se ven obligados por sus conocimientos

biológicos a reconocer la capacidad de sentir a otras especies[146]. Sin embargo, consideran legítimo dominarlas en virtud de la superioridad humana manifestada en la posesión de un complejo lenguaje y en la autonomía del individuo frente a la uniformidad de conducta de todos los miembros de otras especies.

Desde su idealismo trascendental, Kant negará que tengamos deberes morales directos hacia los animales[147]. A diferencia del hombre —afirma—, los animales no tienen conciencia de sí mismos, por lo que no constituyen el fin de la Naturaleza. Cuando, gracias a la razón, el hombre comprende esta diferencia fundamental con el resto de los seres vivos, deja de considerarlos compañeros de la creación y pasa a concebirlos como medios para sus propios fines. En sus *Lecciones de Ética*, el filósofo de Königsberg reprueba la crueldad contra ellos porque endurece el corazón de quien la practica preparándolo para crímenes contra los semejantes. Aconseja el buen trato a los animales domésticos y silvestres y condena su maltrato por diversión pero, en tanto los considera simples instrumentos, justifica la vivisección por su utilidad para los humanos.

Más tarde, el idealismo romántico germano que habitualmente es concebido como precursor del ecologismo, buscará una fusión narcisista con la Naturaleza y se desinteresará de los humildes seres sensibles, poco adecuados para representar lo sublime. La consagración del genio precisa de un decorado natural grandioso que no deja lugar alguno para las penalidades del animal real[148]. La admiración por el Todo hará que se pierda la preocupación dieciochesca por el animal víctima. Este dato histórico puede ser puesto en paralelo con las críticas que algunas ecofeministas han realizado al holismo de ciertas éticas ecológicas[149]. Cultivar una metafísica de la Naturaleza no indica necesariamente una actitud de cuidado atento. Puede tratarse simplemente de una estetización egocéntrica como la señalada en el Romanticismo alemán.

Así pues, si bien es cierto que la ética se nutre, reposa y se justifica en nuestra visión del mundo, las emociones ocupan un lugar fundamental en la asunción de actitudes morales y, según investigaciones empíricas recientes, en los mismos paradigmas filosóficos adoptados. La superación de la tesis del abismo ontológico entre humanos y animales y su sustitución por la convicción de una continuidad en los diferentes niveles de complejidad de la Naturaleza desde los organismos más simples hasta el ser humano, así como el debilitamiento de creencias religiosas que oponían de manera absoluta Dios y Mundo, fueron condiciones favorables pero no suficientes para que surgiera

la propuesta de extensión de los límites de la comunidad moral. Este fue el primer paso hacia el pensamiento ecológico en Occidente, como reconocen incluso los partidarios del holismo ecológico[150].

Con toda seguridad, como ya hemos podido adivinar en la actitud de numerosas mujeres hacia el tema, fue decisivo el contacto y la empatía con ese Otro desconocido y despreciado en un contexto distinto al de la ganadería o la caza. Primero en la aristocracia y después en círculos más amplios de población, las emociones positivas hacia las criaturas no humanas fueron creciendo sobre todo entre las mujeres, como continúan haciéndolo en la actualidad. Las definiciones de la realidad y los sentimientos mantienen relaciones de retroalimentación. La creciente urbanización fue un elemento importante en la aparición del nuevo sentimiento ante la Naturaleza al establecer relaciones no basadas en la explotación directa. Por otro lado, el cultivo de la interioridad a través de diarios personales permite que emerja un sujeto moderno que no es solo el *homo oeconomicus* calculador. Es también el alma sensible que se conmueve con el mal ajeno. El concepto de filantropía aparecerá en el siglo XVIII como relevo laico de la antigua caridad cristiana. Ya no se precisa la mediación divina para interesarse por los demás.

Como apuntaba anteriormente, pocas personas conocen hoy a Olympe de Gouges, rousseauniana feminista ejecutada en la guillotina en el Año del Terror de 1793. Pero menos aún son las que saben que participaba de ese amor por los animales que se había ido desarrollando tímidamente en la Europa ilustrada. En el prefacio de su *Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana* (1790), concebida como protesta y complemento a una revolucionaria *Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano* (1789) que excluía a las mujeres, reprocha a los hombres el haber instaurado unas relaciones de dominación entre los sexos contrarias a las leyes de la Naturaleza. Ninguna hembra de las otras especies es reducida a semejante control y sometimiento —afirma. La pasión de libertad y solidaridad lleva a esta pensadora a abrazar también la lucha abolicionista para liberar a los esclavos de las plantaciones del Caribe, por lo que escribe una obra de teatro de denuncia titulada *L’esclavage des noirs*.

Hija de un carnicero, tuvo posiblemente que haber sido testigo, en su infancia, de la violencia del sacrificio y descuartizamiento del ganado. Ya adulta e independiente, su extraordinario amor por los animales la llevó a vivir rodeada de ellos y a sostener la teoría de la reencarnación del alma humana en otras especies. Si tuviéramos que caracterizar el pensamiento de Olympe de Gouges con categorías actuales, diríamos que es antisexista,

antirracista y antiespecista. Nos hallamos, pues, ante una precursora del ecofeminismo. En cambio, su filósofo inspirador que dice recobrar el placer de la vida en sus paseos solitarios de botánico[151], defiende en el *Emilio* una educación de sujeción para las niñas y afirma que los deportes que implican la muerte de animales son convenientes porque forjan el carácter viril. Nuevamente, constatamos el empeño en la construcción de la identidad de género patriarcal por medio de relaciones violentas con la Naturaleza. El sexismo que llevó a Rousseau a la contradicción de desarrollar una teoría de la democracia basada en la igualdad pero excluyendo de ella a la mitad de la población, es decir, a todas las mujeres, también reduce su propuesta de armonía con la Naturaleza que algunos han visto como predecesora de la ecología.

Las emociones pueden iluminar potencialidades inesperadas en las ideas centrales de una época. Estaba en lo cierto el libelo satírico *Vindicación de los Derechos de los Animales (A Vindication of the Rights of Brutes),* publicado por el filósofo de Cambridge Thomas Taylor en 1792, cuando sostenía que las propuestas feministas de Mary Wollstonecraft y los derechos del hombre de Thomas Paine terminarían dando lugar a demandas de igualdad para los animales. El autor, defensor de lo que consideraba jerarquías naturales[152], advertía, alarmado, que una peligrosa pasión de libertad proliferaba incontroladamente en Francia e Inglaterra.

Hoy en día, hay quien, erróneamente, enarbola la idea de derechos humanos con objeto de oponerse a la consideración moral hacia los animales. Sin embargo, la idea de derechos humanos fue fundamental para el surgimiento de la corriente crítica que denunciará la indiferencia moral con respecto a los seres sensibles no humanos. Así como las mujeres ilustradas de la Revolución francesa resignifican conceptos de su tiempo para criticar su exclusión del nuevo orden político y, consecuentemente, hablan de aristocracia masculina y del colectivo femenino como Tercer Estado dentro del Tercer Estado[153], algunos verán en la caza deportiva un vestigio del horror feudal. Son muchas las obras que ya en la Inglaterra de la segunda mitad del siglo XVIII proclaman la necesidad de cambiar las leyes e influir a través de la educación para mejorar la situación de los animales.

Las Luces se curan con más luces

Contemporáneo de la crítica postestructuralista a la Ilustración, el ecofeminismo —o, al menos, gran parte de su producción bibliográfica— ha multiplicado sus condenas absolutas de la Modernidad. Este juicio ecofeminista es también una mirada parcial sobre las Luces. En tanto proceso histórico, la Modernidad presenta numerosos aspectos y, desde luego, no todos ellos negativos para las mujeres y el mundo natural.

Al focalizar exclusivamente en los mecanismos de opresión, en un típico movimiento pendular de la historia del pensamiento, las pensadoras ecofeministas han corregido el triunfalismo de la idea de progreso, buque insignia del desarrollo sostenido e insostenible. Han mostrado su faz perversa en tanto aniquilación de una Naturaleza de increíble belleza y complejidad en la que el tejido de lo vivo no podía ser reducido a una linealidad causal simplificadora. En tanto pensadoras de la ética ecológica, han sabido subrayar que la Naturaleza era una red de infinitas retroalimentaciones responsables de la armonía de la totalidad.

Con carácter general, puede decirse que el rechazo total de la Ilustración ha sido el ambiente intelectual dominante en las últimas décadas. Es hora de dejar paso a una visión más equilibrada que reconozca también los elementos positivos de su legado. La postmodernidad puede ser definida, señala Javier Muguerza, como «cuarteamiento de la fe[154]» en la capacidad de la razón para conocer en su totalidad el mundo natural y ordenar perfectamente la praxis social. En este sentido —añade—, quien no es en la actualidad postmoderno, es simplemente iluso. Pero la Ilustración es también «el sueño de la emancipación[155]» con respecto a los prejuicios, a los despotismos y al miedo a utilizar la razón. Ver únicamente en el legado ilustrado, como hiciera Foucault en sus obras más conocidas, un dispositivo de normalización, un diabólico conjunto de técnicas disciplinarias, es acercarse a la posición conservadora que reprochaba Habermas[156] al autor de *Vigilar y castigar*. Seleccionar aspectos claramente opresores o susceptibles de ser interpretados como tales y silenciar los progresos en el reconocimiento de derechos y libertades es, cuando menos, una lectura parcial de la Modernidad.

En primer término, es necesario corregir la frecuente reducción del pensamiento ilustrado al racionalismo cartesiano. Que Descartes haya sido un pensador clave de la Modernidad no implica que esta última pueda limitarse a su obra. Por el contrario, la evidente falsedad de su teoría del animal-máquina indignó a muchas personas ilustradas, particularmente a las mujeres, provocando, sin que el filósofo se lo hubiera propuesto, un debate y una reflexión sobre los animales que nunca se había dado antes[157]. El siglo XVIII

se caracteriza por un creciente interés por el animal como víctima porque se aprende a mirarlo en tanto individuo con una psicología y fisiología extremadamente similares a las nuestras. Se pasa del temor al amor a la naturaleza. Los animales, que habían sido percibidos como seres maléficos, fueron descubiertos como víctimas de la maldad humana. Resulta significativo que la geografía europea actual del maltrato animal como diversión popular muestre importantes coincidencias con el mapa histórico de una Ilustración insuficientemente desarrollada por causas religiosas y económicas. Puede también descubrirse en él un paisaje de confianza ilimitada en el desarrollo insostenible.

En segundo lugar, hay que tener presente que el reconocimiento de los derechos humanos, el antiesclavismo, el feminismo y el antropocentrismo moderado[158] pertenecen a la cara emancipatoria de la Ilustración. El desencantamiento del mundo no solo es opresión. Es también lucha contra el prejuicio, la superstición y el autoritarismo. Guerras de religión, acusaciones de brujería, existencias aplastadas por el prejuicio, todas esas también son realidades de un mundo habitado por espíritus. Quizás convenga recordar, a modo de ejemplo, que el filósofo alemán Thomasius (1655-1728) consiguió que disminuyera el encono de las autoridades contra los acusados de brujería al demostrar la puerilidad de tales cargos. El lema de Voltaire «¡Aplastad al Infame!» fue la consigna ilustrada contra el fanatismo, esa infamia que destrozó tantas vidas.

Sin embargo, como he señalado, el discurso normativo de la naturaleza no tiene siempre por objetivo la libertad y la igualdad. A menudo, reemplazará con argumentos secularizados a la antigua legitimación teológica de ciertas opresiones. En nombre de la Biología, de la Higiene y de la salud física y mental, la Medicina encerrará a las mujeres en el papel de reproductoras domésticas, dejando a los hombres la mejora de la civilización. No es otro el objetivo del elogio de la mujer como madre de ciudadanos en la obra de Rousseau.

La idea de determinismo endógeno será el relevo científico de la antigua metafísica aristotélica que legitimaba la libertad del hombre griego y el sometimiento de las mujeres, los esclavos y los animales. El nuevo antropocentrismo generado por el desplazamiento de la figura de Dios en un cosmos material reafirma el dualismo Naturaleza-cultura, haciendo del hombre un ser superior, un caso totalmente aparte de la Naturaleza gracias a la razón que le permite ser libre. La Naturaleza no será más que el reino de la

causalidad, de la necesidad, de los instintos ciegos. ¿Estamos ante la versión laica de la doctrina teológica del alma inmortal?

Pero, insisto, el feminismo, la ecología y el ecologismo son también fruto de las Luces. La dialéctica de la *Aufklärung* producirá la más completa servidumbre de la Naturaleza y, al mismo tiempo, creará las condiciones de una nueva empatía favorable a la apertura hacia el Otro y a un mejor conocimiento de nuestro parentesco y de nuestra dependencia con el mundo natural.

Tenemos, pues, al menos dos «Ilustraciones olvidadas». La línea filosófica feminista —representada por pensadores como Poulain de la Barre, *Madame* Lambert, el enciclopedista Jaucourt, Condorcet y Théroigne de Méricourt— y la que soñó con extender (de una u otra manera, con mayor o menor audacia, con más o menos énfasis) la consideración moral más allá de la especie humana**[159]**. Y, al igual que ocurriera con su crítica al sometimiento de las mujeres, pocas veces se recuerda la contundencia con que John Stuart Mill afirmó que no puede alegarse el respeto al principio de la libertad para dejar impune el maltrato de los animales, a los que consideraba víctimas indefensas que la ley debe proteger incluso en el ámbito privado. Como en el caso de Condorcet, en Olympe de Gouges, la generosa voluntad emancipatoria no se reducía a una sola forma de opresión. Dar voz a los que no tienen voz implicó a menudo el compromiso con varias causas consideradas justas. Teóricas y militantes de la primera ola del movimiento feminista como Susan B. Anthony, Elizabeth Cady Stanton, Lucy Stone, Margaret Fuller, Enma Goldman y Charlotte Perkins Gilmans**[160]** incluyeron el vegetarianismo y reformas orientadas a la eliminación de la crueldad contra los animales en sus diferentes propuestas de transformación social. A partir del último tercio del siglo XX, con el movimiento animalista y el ecofeminismo, volverán a surgir estas temáticas.

Hoy, los planteamientos pioneros reciben duras críticas por parte de quienes no los consideran suficientemente radicales. Así, por ejemplo, Gary Francione denuncia las insuficiencias del enfoque utilitarista de Bentham y de sus seguidores contemporáneos**[161]**. La exigencia del propio Francione de proteger a través del reconocimiento de derechos también forma parte de la tradición ilustrada. En cambio, la *Deep Ecology* critica a todos los extensionistas del antropocentrismo moderado por permanecer en el ámbito de la ética de individuos en vez de adoptar una perspectiva holista que atienda a los ecosistemas. La ecofeminista Val Plumwood ha calificado tanto al utilitarista Peter Singer como al teórico de los derechos Tom Reagan de

«neocartesianos» que caerían en una nueva forma del prejuicio antropocéntrico[162] por extender la consideración moral a los animales y negarla a otros seres vivos como los árboles. Frente a esta herencia ilustrada, prefiere el recurso a las culturas aborígenes que no han desencantado el mundo ni poseen una visión liberal de la propiedad de los individuos sobre el cuerpo. Ahora bien, aun suponiendo que fuera deseable, es muy difícil sacralizar lo que hace mucho tiempo ha sido desacralizado. ¿Podríamos, acaso, en el siglo XXI, dar un sentido sagrado al acto de comer carne, como parece sugerir Plumwood al alabar esta expresión indígena del agradecimiento a la presa capturada?

Es indudable que los análisis postcoloniales y ecologistas nos han enseñado a descubrir el paternalismo que suele afectar a los textos de la Ilustración que hablan de pueblos no occidentales y de seres vivos no humanos. Y, a partir de los análisis ecofeministas, podemos advertir un marcado dualismo razón/emoción en el esfuerzo de los principales teóricos de la liberación animal por erradicar el sentimiento de los motivos legítimos que los animan. Sin embargo, recuperar esta Ilustración olvidada es una tarea importante, especialmente cuando todavía se pretende disculpar la violencia, la falta de escrúpulos morales, la tortura y la muerte infligidas rutinariamente a los no humanos como tradición, como diversión o como simple ventaja económica, en una palabra, la dominación absoluta de nuestra especie sobre las demás, en nombre de un humanismo supuestamente incompatible con el respeto a los demás seres sensibles.

Henry Salt comentaba a propósito de la polémica entre los que promovían el progreso social de los humanos más desfavorecidos y los defensores de los animales que debía evitarse el inútil enfrentamiento, ya que ambas causas no eran en absoluto contradictorias: «Muchos apasionados reformadores y filántropos, personas con una genuina pasión por la libertad y el progreso humanos, hacen gala de frío escepticismo, o incluso de implacable hostilidad, respecto al tema de los derechos de los animales (…). No cabe duda de que unos y otros trabajan en última instancia con un mismo fin, y si no se sienten capaces de colaborar, podrían al menos abstenerse de oponerse y zaherirse los unos a los otros innecesariamente[163]». De manera similar, en respuesta a quienes, con el propósito de deslegitimar a los defensores de los animales, no pierden ocasión de recordar la legislación nazi benévola para con estos, Elisabeth de Fontenay[164] cita la obra de escritores judíos que expresaron su profunda compasión por el horror vivido por toda víctima, humana o no humana. Por eso me decepciona y sorprende la encendida indignación que

despierta en algunas mujeres feministas cualquier comparación entre la crueldad hacia los animales y la violencia de género como dos costumbres contrarias a la ética y que deben desaparecer. Las sufragistas ya las habían comparado y lucharon contra ambas. Más de un siglo después, ¿seguimos sin comprender que es la capacidad de sufrir y no la de hablar o razonar la que nos iguala en ese punto?

Las críticas a la opresión contra humanos y no humanos tienen en Occidente un origen ilustrado común. El carácter moral y político de este primer paso hacia la ética ecológica desaparece cuando, como hace Luc Ferry[165], se reducen las conductas crueles derivadas de la dominación a simple falta de buen gusto, a carencia de urbanidad. O peor aún, cuando otros las justifican en nombre de la tradición o de la estética. Si la razón renuncia a examinar los prejuicios, pierde su originario carácter propiamente ilustrado: el de ser fuerza crítica frente a la ciega obediencia a costumbres arraigadas y tutores religiosos o políticos. Si olvida su potencial ético, se reduce a cómodo y egoísta cálculo instrumental. A partir de ese momento, evocar la razón se convierte en simple legitimación de lo dado que, en contra de los objetivos ilustrados, obstaculiza la evolución ética de la humanidad, entendida esta, al menos, como algo deseable y digno de ser perseguido, en una palabra, como un horizonte regulativo. Con más de doscientos años de planteamientos de consideración moral más allá de nuestra especie, estamos, sin embargo, en una situación en la que, como señala Marta Tafalla, gran parte de las prácticas extremadamente crueles con los animales «se han institucionalizado como negocios respetables o tradiciones culturales y la prensa informa puntualmente de ellas bajo los epígrafes de cultura, ciencia y economía, como si nada cuestionable hubiera en ellas[166]».

Nos hallamos en un momento histórico en que las ciencias nos conducen a abandonar definitivamente la tesis del «abismo ontológico» o diferencia absoluta entre humanos y animales. Existe una continuidad evolutiva de la Naturaleza y nuestro parentesco con los demás animales es indiscutible. Recordando el continuo de niveles de Ferrater Mora y las esperanzas puestas por Henry Salt en un «sentido democrático de común origen y hermandad», Jorge Riechmann[167] ha apoyado la idea de «ilustrar la Ilustración» para ampliar la comunidad moral a los animales no humanos. Se trata de una asignatura pendiente de la Ilustración que concierne a la ética, a la filosofía política y al derecho positivo. De igual manera, Francisco Garrido[168] se ha pronunciado por la integración de animalismo y ecologismo a través de un enfoque antropocéntrico débil «no excluyente y cooperativo» que deje atrás la

soberbia del «antropoexclusivismo». Sumándome a estas propuestas, desde el ecofeminismo, considero que es necesario revisar el sesgo de género de la dominación sobre los animales no humanos y sostengo la existencia de una forma de contestación antipatriarcal en el cuidado prodigado por numerosas mujeres a los animales[169].

Las tesis de *El origen de las especies* (1859) de Darwin no son aún comprendidas en todas sus implicaciones fuera de los círculos especializados[170]. Incluso estos últimos no han alcanzado a percibir de manera generalizada sus implicaciones filosóficas y científicas más profundas. En este principio del siglo XXI, el reconocido primatólogo Franz de Waal[171] señala que la biología evolutiva, con su teoría del gen egoísta, persiste en mantener una división Naturaleza/Cultura que no resiste el examen científico y que es absolutamente contraria a las ideas de Darwin. De Waal denomina «teoría de la capa» la errónea suposición de que la moral no es más que un barniz sobre un fondo instintivo agresivo e incapaz de sentimientos de cooperación. Contra este retorno a una visión dualista, el biólogo Petr Kropotkin, al que ya me he referido en el primer capítulo, exponía, en 1902, sus descubrimientos sobre los sentimientos de afecto y la colaboración en el seno de la Naturaleza. Con su obra sobre la ayuda mutua, este científico y filósofo anarquista seguía a Darwin, que había reconocido la afectividad que mostraban todos los animales sociales, incluidos los lazos de amor en la crianza, y había afirmado que estos «instintos sociales», en la medida en que se desarrollaban la memoria y la inteligencia, conducían a la instauración del sentido moral. Sin embargo, el creador de la teoría de la evolución había dado por supuesto que el papel de las hembras era totalmente pasivo y ajeno a las dinámicas de transformación natural. Cuatro años después de que Darwin publicara *El origen del hombre y la selección en relación al sexo* (1871), la sufragista norteamericana Antoinette Brown Blackwell le reprochaba esta omisión en su obra *The Sexes Throughout Nature (Los sexos a través de la Naturaleza).* Aunque seguía las grandes líneas del maestro, señalaba la necesidad de aplicar la hipótesis de la selección natural también a las mujeres[172], puesto que si la evolución se produce por la competencia e interacción entre individuos, entonces la investigación no debía limitarse a los machos de la especie.

La idea de que la moral sería algo contrario a nuestra naturaleza más profunda es incompatible con el pensamiento de Darwin, apunta De Waal. Se trata de una deformación del mismo llevada a cabo por el darwinista Thomas Henry Huxley a finales del siglo XIX. Su extremo dualismo persistiría durante

mucho tiempo en la biología evolutiva y hoy es desafiada por los progresos del conocimiento de la etología —en particular la primatología— y de la neurociencia. Ambas disciplinas muestran que la moralidad tiene en los humanos una base intuitiva y emocional de corte filogenético. Las últimas investigaciones etológicas confirman la existencia de la capacidad de empatía (ponerse en el lugar del otro) y del «comportamiento altruista ajustado a necesidades específicas del otro aun en situaciones novedosas» en elefantes, delfines y simios. En estos últimos, se han observado abundantemente las conductas de consuelo[173]. F. de Waal denomina «antroponegación» o «antipatía pre-darwiniana» a la obstinada negación de las profundas similitudes entre todos los animales sociales y augura un giro paradigmático que nos alejará de esa actitud cultural hegemónica.

El mundo natural no es un infierno de todos contra todos. Tampoco es un paraíso de armonía y respeto entre los individuos y las especies. Pero, con honrosas excepciones, la mayoría de los documentales de la televisión todavía nos muestra una Naturaleza muy ajustada al imaginario neoliberal y patriarcal. La lucha por la supervivencia y las estrategias de reproducción son explicadas por una recia voz masculina de fondo que transmite al mismo tiempo un subtexto oculto: machos y hembras cumplen sus funciones en una Naturaleza que no perdona al débil. Dado el contexto económico-cultural, parece invitarnos a reforzar los roles de género y aumentar la competitividad. Ambas serían conductas basadas en tendencias naturales. Pero, por otro lado, esa misma voz y su obsoleto lenguaje cosificante hacen de esos animales seres totalmente ajenos a los telespectadores. Nos ofrece un zoológico desde el cómodo sillón de casa.

El propio desarrollo científico que nos lleva a imaginarnos como seres con un poder sin límites, capaces de desafiar las leyes del mundo natural si las descubrimos y empleamos, nos ha revelado también nuestro parentesco con otros seres de la Naturaleza, observa la filósofa Mary Midgley[174]. Reaparece aquí el carácter jánico de la Modernidad. Ahora que el progreso tecnológico ha mostrado sus inesperados efectos negativos, la cuestión del trato dado a la Naturaleza ya no se enfrenta a la antinomia que preocupaba a *Lady* Cavendish a mediados del XVII y le sugería el melancólico diálogo entre el roble y el leñador, entre la Naturaleza y la Civilización.

Hoy, en los tiempos del cambio climático, de los datos de la Ecología en tanto ciencia, se desprende que, para conservar la Civilización, debemos preservar la Naturaleza y transformar la cultura y la sociedad. Resumiré esta

nueva tarea de nuestra época: superar la ignorancia, combatir la injusticia y cultivar la sensibilidad moral. ¿Acaso no es un buen lema ilustrado?

Las Luces se curan con más luces. Hoy, feminismo y ecología pueden revitalizar el impulso emancipatorio ilustrado. Ofrecen la oportunidad de superar el intelectualismo abstracto y la razón instrumental, abriendo horizontes de pensamiento y de acción más allá del subtexto andro-etno-antropocéntrico de la globalización neoliberal.

Naturaleza y libertad en el feminismo de Simone de Beauvoir

Simone de Beauvoir inicia *El segundo sexo* con un epígrafe de Poulain de la Barre que pone de manifiesto la raíz ilustrada de su obra en tanto crítica al prejuicio: «Todo cuanto han escrito los hombres sobre las mujeres debe ser sospechoso, pues son a un tiempo juez y parte». Esta cita del filósofo de finales del XVII anuncia la resolución de examinar las ideas recibidas sobre el colectivo femenino, practicando una hermenéutica de la sospecha feminista que hoy continúa abierta.

Tenemos una enorme deuda con Simone de Beauvoir. La libertad de la que gozamos en nuestras sociedades se la debemos en gran parte a ella por haber alzado una voz clara y vibrante en ese silencio sobrevenido tras la desaparición del movimiento sufragista. Su pensamiento ha transformado las sociedades occidentales de manera radical al poner la autonomía de las mujeres como un pilar ineludible de la teoría y la praxis. La filosofía es espíritu de su tiempo elevado al concepto, según la conocida caracterización hegeliana. Por ello, Celia Amorós ha visto en Beauvoir la culminación de todo un ciclo de reivindicaciones de las mujeres que han sido posibles gracias a las nociones universales ilustradas de individuo, ciudadanía y sujeto autónomo. Acertadamente sostiene que «podemos asumir la obra de Beauvoir como la dilucidación, en el plano ontológico (…) de la tradición del feminismo ilustrado». Y, agrega, como «un efecto reflexivo (…) del movimiento sufragista, aunque ella no autocomprendiera su obra a título de tal[175]». Se revela, de esta forma, una línea de continuidad entre el protofeminismo de la Modernidad temprana y el siglo XX, pasando por las luchadoras decimonónicas que nos legaron el voto. Numerosas líderes del neofeminismo de la década de los setenta del siglo XX se declararon «hijas de Beauvoir[176]». Hoy en día, la sociedad en su conjunto lo es, de una u otra manera.

En el feminismo existencialista de Simone de Beauvoir, el ser humano no es una esencia fija, sino «existencia», es decir, «proyecto», «trascendencia», «autonomía», «libertad[177]». Por lo tanto, escamotear a un individuo las posibilidades de proyectar su vida según lo entienda por el hecho de pertenecer al «segundo sexo», al sexo femenino, es dominación, es injusticia. Observemos que esta idea fundamental de *El segundo sexo* es ahora asumida por millones de personas que no han leído esta obra ni han oído hablar de ella. Sus principios han sido incorporados a las políticas de igualdad europeas y a las decisiones de la vida cotidiana y han dado lugar a los estudios feministas, de las mujeres y de género de innumerables centros universitarios. El fin supremo de la moral será «liberar la libertad».

Ahora bien, Simone de Beauvoir, en tanto filósofa, se inscribe en una larga tradición de pensamiento que entiende la libertad como opuesta a la Naturaleza. En esta perspectiva, el mundo natural es el «mundo de la necesidad» regido por leyes de la física, sometido a las cadenas de la causalidad del mundo de los objetos, mientras que el ámbito de la libertad es solo el del pensamiento o la acción dirigida por la razón. Esta antinomia reposa en una serie de dualismos interrelacionados[178] (Naturaleza/Cultura, cuerpo/mente, pasiones/razón) que puede rastrearse en innumerables textos de la historia de la filosofía. Nuestra pensadora se propuso rescatar a las mujeres de la inmersión en el mundo natural a que las sometían las definiciones patriarcales. Era una tarea urgente. Pero en las últimas décadas, desde el pensamiento ecológico y desde el ecofeminismo, los propios dualismos han sido puestos en tela de juicio. Se ha señalado, desarrollando la caracterización de Derrida, que construyen y jerarquizan la experiencia de la realidad y los tipos de entes que encontramos en esta. Estos dualismos ocupan un lugar central en la religión y en la tradición hegemónica de la filosofía en Occidente. A pesar de haber perdido ya la fe en Dios en el momento en que la entrevista Francis Jeanson[179], Beauvoir reconocerá una virtud a la educación cristiana que le dio su familia: pudo plantearse la igualdad entre los sexos gracias a la formación extremadamente religiosa de su infancia que le enseñó a pensarse a sí misma como un alma, es decir, como una entidad espiritual independiente del cuerpo.

La desvalorización de la Naturaleza no es una característica reservada a la religión, aunque se ha señalado a menudo su raíz religiosa. Así, Kant sostiene que solo provoca su admiración «el cielo estrellado sobre mí y la razón práctica en mí[180]». Del conjunto de la Naturaleza, el firmamento es lo que parece más abstracto y alejado del cuerpo y sus afectos. No en vano es la

realidad natural preferida por los textos sagrados. La ética ha tendido a devaluar los sentimientos en tanto resortes «naturales» de las buenas acciones. En la *Metafísica de las costumbres,* el filósofo de Königsberg procede a la división y jerarquización entre quienes actúan por inclinaciones filantrópicas derivadas del «tierno sentimiento» hacia el otro y el carácter superior de quien actúa solo por principios morales derivados de la razón. Todo aquello que parece sospechoso de mantener conexiones con la Naturaleza ha sido considerado ajeno al ámbito de la libertad. En la teoría kantiana, el «mundo fenoménico», o realidad tal como aparece a nuestra percepción, y el «mundo nouménico» del pensamiento racional capaz de generar acciones libres, es decir, acciones solo determinadas por la voluntad guiada por la razón, son denominaciones que constituyen otros nombres y figuras de los dualismos antes señalados. El mundo fenoménico está regido por la estricta relación de causalidad y en él no sería posible concebir la libertad.

Sin embargo, hay otra forma de la experiencia de la libertad que aparece ligada a la Naturaleza. Me refiero a la sensación de libertad que nos dan los espacios agrestes, ajenos a las normas sociales. Beauvoir conocerá y apreciará esta particular sensación, concediéndole gran importancia para el desarrollo de una personalidad no sujeta a convenciones sociales opresoras. Así, según su propio testimonio, sus primeras vivencias de la libertad fueron las que le concedía su contacto con la Naturaleza en sus paseos de infancia por el campo. Más tarde, este deseo de libertad se convertirá en afirmación de la voluntad consciente en el proyecto existencial.

¿Cómo aparece la Naturaleza en el conjunto de la obra de Beauvoir que, como sabemos, está compuesta por ensayos y novelas? Aunque no ha sido un tema muy frecuentado, ya ha sido estudiada en anteriores ocasiones la relación de esta pensadora con la Naturaleza. Pero el paso del tiempo ha cambiado la perspectiva desde la que hacemos las preguntas a los autores del pasado. Francis Jeanson, en 1966, y Claire Cayron, en 1973, se detuvieron sobre la imagen beauvoiriana del mundo natural pero, como no podía ser de otra manera, lo hicieron desde claves muy distintas de las que nos sugiere nuestra época. El incremento de la preocupación medioambiental y el desarrollo reciente de la ética ecológica abren nuevas perspectivas hermenéuticas.

Comenzaré examinando la forma en que aparece en Beauvoir la Naturaleza externa (aquello no producido por los humanos, aquello que no es producto del arte, la técnica, la ciencia o cualquier otro actuar humano) para detenerme después en su análisis de la representación del cuerpo femenino.

En primer lugar, hay que decir que, a diferencia de otros escritores, nuestra autora no concede un gran espacio a la naturaleza externa. En su minucioso estudio sobre la presencia del mundo natural en la obra de Beauvoir, Claire Cayron realiza un análisis cuantitativo y concluye que la descripción de la naturaleza solo ocupa un 2,96 por 100 del total de los textos estudiados, once en total, entre novelas y escritos autobiográficos[181]. Cayron diferencia tres momentos que evidencian una evolución de la actitud de Beauvoir al respecto. Advierte que, en la infancia, la Naturaleza le inspira reverencia hacia el Creador, admiración por lo infinito y sentimiento de libertad. La primera visión que ofrece de sí misma es la de una niña creyente: «La Naturaleza me hablaba de Dios». A los doce años todavía veía «colores místicos» en el paisaje campestre, confiesa en *Memorias de una joven formal*[182]. Pero, en la adolescencia, perderá la fe por diversas causas, entre las que se cuenta, según sus propias declaraciones, el ateísmo de su padre y de su primo, la observación de las contradicciones del mundo y el descubrimiento de las debilidades del confesor que, con sus preocupaciones triviales de hombre corriente, no satisface la alta idea que se hacía de un representante espiritual. Todo esto se combina con la sensualidad que le sugiere la Naturaleza en sus olores y colores. A los catorce años, la futura filósofa vive su propio proceso personal de desencantamiento del mundo: «Cambió la faz del universo. Más de una vez, en los días que siguieron, sentada al pie de un haya púrpura o de los chopos plateados, sentí con angustia el vacío del cielo. Antes, yo estaba en el centro de un cuadro viviente del que Dios mismo había elegido los colores; todas las cosas susurraban su gloria. De repente, todo se callaba. ¡Qué silencio!»[183].

Pero, como subraya C. Cayron, esta sensación de vacío y de angustia se convertirá rápidamente en un segundo momento de afirmación de sí misma y configuración de un proyecto de vida. Así se desprende de la escena en que, recostada en una pradera, la joven Simone ve en las briznas de hierba, idénticas unas a las otras, una «repetición indefinida de la ignorancia, de la indiferencia (que) equivalía a la muerte». Y contrapone esta imagen a la del roble que «dominaba el paisaje y no se parecía al resto. Yo sería como él[184]». Observemos que el árbol como representación de la potencia es un símbolo muy antiguo[185]. Pero, en este pasaje, aparece como una proyección de la individualidad de la misma autora. No se trata de una manifestación de infinita potencia cósmica como en las mitologías más antiguas. Tampoco es un Otro con entidad propia, un ser vivo finito por el cual preocuparse, entristecerse o alegrarse, como aparece en la sensibilidad poética de *Lady*

Cavendish o en las escritoras actuales con intereses ecológicos, sino solo un símbolo de la trascendencia humana individual, de la firme y audaz voluntad de diferenciación de la futura pensadora.

Sin ánimo de crítica, Claire Cayron califica de «rapacidad metódica» y de obsesión acumulativa ese deseo de conocimiento exhaustivo que lleva a la joven Beauvoir a viajar y a realizar caminatas interminables por la montaña. En las narraciones de sus viajes, este anhelo de ver se expresa como movimiento continuo. La relación con el mundo natural se produce según un «modo deambulatorio[186]», no como filosofía del reposo al modo bachelardiano. En las citadas *Memorias de una joven formal,* Beauvoir afirma que le atraía aquello que se le resistía. Esta voluntad de vencer resistencias, observa Cayron[187], preside sus descripciones del paisaje: Beauvoir preferirá las rocas, la montaña, el agua turbulenta y el árbol entendido como duración y resistencia. ¿Quiere esto decir que predomina en nuestra filósofa una experiencia de la Naturaleza dentro de la narrativa de la conquista característica de la Modernidad baconiana que la ecofeminista Karen Warren[188] opone a la narrativa empática?

En todo caso, podemos asegurar, con Cayron, que finalmente, en 1939, bajo el impacto del desencadenamiento de la Segunda Guerra Mundial y la influencia de Sartre, Beauvoir pasa a un tercer momento de su visión de la Naturaleza. En esta nueva etapa, se siente culpable por haber apreciado la Naturaleza sin presencia humana y haber cedido al placer del «color local» de los paisajes pintorescos sin advertir el sufrimiento humano que a menudo esconden. Según sus propias palabras, se produce su apertura a los hombres y a la solidaridad con los que sufren la miseria y el dolor de la guerra. Cayron observa que Beauvoir pasa de «una visión selectiva» que privilegia «lo grandioso inhumano», primero habitado por Dios y después carente de presencia divina, a una «visión exhaustiva de la grandeza humana» que subraya el horror de la violencia contra los hombres y la injusticia social. No se trataría de una evolución gradual, sino de un cambio abrupto. Francis Jeanson, por su parte, considera que la realidad, tal como es concebida por Beauvoir, se clasifica en dos categorías opuestas: la Naturaleza y los hombres.

Esta tercera etapa de nuestra filósofa será la del culto a la obra humana. Por ello, el mundo natural no será objeto de su contemplación, a diferencia de otros autores. En *Final de cuentas (Tout compte fait,* 1972), Beauvoir se refiere explícitamente a los placeres de la contemplación. Sin embargo, como apunta Cayron, la enumeración ejemplificadora no incluye ningún objeto de la Naturaleza. Beauvoir califica a la contemplación como «esa otra gran

alegría de los viajes (…) la ilusión de encontrarse con el objeto»; pero especifica que surge: «cuando me detengo ante una pintura, una estatua, el ábside de una iglesia, lo que se llama obra de arte[189]». La Historia y la acción humanas aparecen infinitamente valorizadas frente a un mundo natural devaluado, descrito como «redondo y monótono, cuatro estaciones, siete colores, un solo cielo, agua, plantas, una superficie plana y convulsa, en todas partes el mismo aburrimiento[190]». El hombre corona la pirámide natural por su inteligencia. Ante la visión imponente del paisaje californiano, en *América al desnudo (L'Amérique au jour le jour,* 1948), afirma: «siento mejor lo que ya me ha hecho sentir América: que no hay distancia entre el reino humano y el de la naturaleza, las colonias humanas han creado estos paisajes de piedra y de luz con manos animales, y el hombre conquista la tierra porque emana de ella[191]».

Beauvoir compartirá con otros intelectuales vanguardistas de su época la pasión por las ciudades y, en ellas, por los bajos fondos, que le ofrecían una imagen vívida de la transgresión de las normas morales burguesas que tanto odiaba y de las que se había emancipado, oponiéndose a su familia y a su clase social. Le fascinarán los ambientes de la droga. Su amigo Claude Lanzmann recuerda el ánimo «intrépido[192]» con que visitó el entonces existente Barrio Chino de Barcelona. En sus libros se encuentran numerosas descripciones de las ciudades que visitaba. Sin embargo, su interés por los paisajes naturales, por la vegetación y por el contacto con la materia natural inorgánica la diferencian de Sartre, el cual «aborrece» literalmente el campo, sus plantas y sus insectos, según reconoce Beauvoir en una entrevista de 1946. Solo se siente cómodo, agrega nuestra pensadora, cuando se encuentra en la ciudad «en el corazón de un universo artificial, repleto de objetos hechos por los hombres[193]». Al autor de *El ser y la nada*, la Naturaleza le abruma como algo pegajoso, nauseabundo y falto de todo interés.

Las escritoras han mostrado a menudo «amor» por la Naturaleza, advierte Beauvoir, e interpreta ese amor como una manifestación del deseo de independencia de las jóvenes, antes de que el matrimonio y la sexualidad terminen con sus sueños. Al hablar de las landas o de los huertos, las novelistas revelarían sus experiencias y sus sueños más íntimos. Pero ve dos formas limitadas de experimentarla: encerrar «los milagros de la savia y de las estaciones en macetas, jarrones, parterres» o —pone el ejemplo de Colette — apropiarse plantas y animales «por el amor atento que les dedican». Lejos de estas dos formas, a los ojos de nuestra existencialista, la verdadera experiencia de la Naturaleza consistiría en enfrentar la Naturaleza «en su

libertad inhumana» y en «sus significados extranjeros[194]» tal como hicieron —sostiene— Rousseau, Emily Brontë y Virginia Woolf.

Entrar en contacto con la Naturaleza para experimentar la libertad era una experiencia totalmente ajena al pensamiento de Sartre. Hemos visto que, en la adolescencia, la propia Simone de Beauvoir construye sus sueños de autonomía en sus paseos solitarios por el campo. Más tarde, en su juventud, recorre la Provenza de la misma manera. Y, años después, reconoce que en los numerosos viajes que realiza con Sartre dedica uno o dos días a descubrir en solitario la Naturaleza del país que visitan. En el último capítulo de *El segundo sexo*, titulado «La mujer independiente» (enmarcado en la cuarta parte que lleva por nombre, a su vez, «Hacia la liberación»), señala que el acoso y la hostilidad masculinas hacen que a una mujer le resulte muy difícil aventurarse por parajes solitarios. Incluso en los jardines públicos puede ser molestada y no consigue pasear con la misma despreocupación que los varones. Siempre está sujeta a un posible intento no deseado de abordaje sexual. Esto es mucho más que un detalle anecdótico en la vida de una mujer. Con la sutileza analítica que la caracteriza, la filósofa muestra el vínculo entre la experiencia de recorrer el espacio natural como «embriaguez de la libertad[195]» y el desarrollo de la capacidad artística. Recuerda el largo viaje que a los dieciocho años hizo el escritor T. H. Lawrence en bicicleta por toda Francia. Y se pregunta: ¿podría una joven haber hecho lo mismo con la misma sensación? ¿Se lo hubieran permitido? Para alcanzar la grandeza artística, es necesario —sostiene— «emerger en una soledad soberana[196]».

Cerrando este recorrido sobre la visión beauvoireana de la naturaleza externa, me gustaría llamar la atención sobre el hecho de que el mundo natural beauvoiriano está desprovisto de conciencias no humanas. Se limita a colores, olores y sonidos que primero le ofrecen un escenario para sus sueños y, más tarde, cuando supere, según sus propias palabras, su «anti-humanismo», se convierten en un marco adecuado para la acción conquistadora del hombre. «Nunca me gustaron los animales[197]», confiesa, después de señalar que no le atraía la suavidad de la piel de los conejos que ayudaba a alimentar en la granja durante las vacaciones de infancia. ¿Se trata de un rechazo inducido por la rígida educación religiosa que le diera su madre? ¿Un horror del cuerpo generado por la misma formación que llevó a Georges Bataille a exaltar el espectáculo de las vísceras en la arena de la plaza de toros?

Beauvoir pareciera situarse en la tradición moral de la teoría cartesiana del animal-máquina incapaz de sentir. En *La plenitud de la vida (La force de*

l'Âge, 1960) cuenta, refiriéndose a los corderos muertos que veía en los mercados de Atenas: «les tenía manía a todos esos corderos de perfil estúpido, que exhibían con una obscenidad triste su carne exangüe y desabrida[198]». Este comentario parece ir más allá de la generalizada indiferencia de quien pasea «sin ver» tales aspectos de nuestro mundo. Trasluce un peculiar *pathos* que, sea cual sea su origen, en combinación con los dualismos conceptuales tradicionales que sitúan la Naturaleza en una posición degradada, configura una visión antropocéntrica extrema. Aunque en su madurez filosófica se define claramente como materialista, el abismo ontológico entre naturaleza humana y no humana continúa siendo tan hondo como el delineado normalmente por las convicciones teológicas sobre el alma inmortal del Hombre.

Veamos ahora lo que podemos llamar «la naturaleza interna», es decir, el cuerpo propio. Algunos aspectos de su pensamiento han preparado el camino para la reflexión ecofeminista que se iniciaría en el último tercio del siglo. Otros son muy problemáticos para nuestra mirada ecológica y pacifista contemporánea. No obstante, al reivindicar para las mujeres el rango de personas no sometidas a la maternidad como destino fijado por el sexo, *El segundo sexo* ofrece, a mi juicio, una pieza clave para toda política ecologista que busque la sostenibilidad y respete las demandas feministas de autonomía. Abordemos, pues, sus observaciones teniendo presentes ambos sentidos de su aportación.

En el primer volumen, Beauvoir dibuja un acertado e interesantísimo panorama de las identificaciones míticas de la Mujer con la Naturaleza. Fruto de un impresionante trabajo sobre la antropología y la historia de las religiones de su época, Beauvoir recuerda la analogía de la Tierra y la Mujer como Madre en las culturas antiguas y su repercusión en la actualidad. Entiende el paso desde las religiones que rendían culto a las diosas madres hacia las religiones solares como expresión de nuevas formas sociales patriarcales en la medida en que los hombres adquieren mayor control sobre los ciclos vitales y descubren su papel en la reproducción de la especie. A pesar de ello, señala que la asimilación de la Naturaleza a una mujer en el imaginario patriarcal subsistió, aunque de formas no deificadas o incluso degradadas. Gleba, surco, semilla, entrañas, raíces, leche, lodo, son los elementos de este antiguo imaginario.

Observa nuestra pensadora que la mujer-Naturaleza permanece como inspiración del creador en el Romanticismo y en movimientos artísticos contemporáneos como el surrealismo. En la última parte de este primer

volumen, haciendo uso de su amplia cultura, la filósofa recorre la obra de varios escritores, deteniéndose en la poesía de André Breton para analizar la figura femenina de la *femme enfant* como mediadora del hombre con el cosmos. El poeta ve a la mujer con cabellera «de fuego de leña» y «sexo de alga». Las observaciones de Beauvoir fueron desarrolladas más tarde en estudios feministas que mostraron que feminidad e inconsciente suelen ser sinónimos para el surrealismo y otras corrientes artísticas.

Su fino análisis de los sentimientos contradictorios que subyacen a la identificación patriarcal de Mujer y Naturaleza dará lugar, en la década de los setenta, a la influyente hipótesis de la antropóloga Sherry Ortner a la que me he referido en el primer capítulo. Ortner afirma que el colectivo femenino habría sido desvalorizado por ejercer las funciones de la crianza y la cocción de alimentos que operan con un elemento previamente devaluado: la Naturaleza. A su vez, la teoría de Ortner dio lugar a las primeras teorías ecofeministas de las últimas décadas del siglo XX. Recordemos los pasajes beauvoireanos que abrieron esos horizontes: «El hombre busca en la mujer el otro como Naturaleza y como su semejante. Conocemos, no obstante, los sentimientos ambivalentes que inspira la Naturaleza al hombre. Él la explota pero ella lo aplasta, de ella nace y en ella muere (…). Alternativamente aliada y enemiga, aparece como el caos tenebroso del que brota la vida, como la vida misma y como el más allá hacia el que tiende: la mujer resume la naturaleza como Madre, Esposa e Idea (…) desde la aparición del patriarcado, la Vida reviste a sus ojos un aspecto doble: es conciencia, voluntad, trascendencia, es espíritu; y es materia, pasividad, inmanencia, es carne[199]».

Ante el devenir —afirma la filósofa—, el hombre experimenta rebeldía, se siente como un dios caído: «su maldición es haber caído desde un cielo luminoso y ordenado hasta las tinieblas caóticas del vientre materno[200]». Se piensa como alma encerrada por la mujer, la culpable Eva primordial, en el lodo de la tierra: «Porque le horroriza la gratuidad y la muerte, al hombre le horroriza haber sido engendrado: quisiera renegar de sus aspectos animales, por su nacimiento, la Naturaleza mortífera tiene poder sobre él (…). Así, la Mujer Madre tiene un rostro tenebroso: es el caos del que todo ha nacido y al que todo volverá algún día; es la Nada[201]». Estas observaciones de Beauvoir describen con justeza, indudablemente, un aspecto básico de la tradición occidental hegemónica. Baste recordar el dualismo platónico o el ascetismo de la Patrística. Los intentos de castigar y negar el cuerpo con el objeto de aspirar a una pretendida pureza no son exclusivos de Occidente. La idea de Maya o velo engañoso de los Vedas inspiró en parte el espanto ante la vida

que acompaña al pesimismo schopenhaueriano y a su condena de la mujer como trampa que la especie le pone al individuo para reproducirse[202]. Esta transformación del drama de la vida terrenal en tragedia continuará a pesar del vitalismo posterior.

La revelación de la contingencia de los cuerpos es más desgarradora cuando ya no existe un sentido trascendente: «Quisiera ser necesario como una pura Idea, como el Uno, el Todo, el Espíritu Absoluto; y sin embargo, está encerrado en un cuerpo limitado, en un lugar y un tiempo que no ha elegido, al que no había sido llamado, inútil, inoportuno, absurdo. La contingencia carnal que sufre es la de su mismo ser en su desamparo, en su injustificable gratuidad. Ella también lo condena a la muerte. Esta gelatina temblorosa que se elabora en la matriz (la matriz secreta y cerrada como una tumba) recuerda demasiado a la blanda viscosidad de la carroña para no apartarse de ella con un escalofrío. Allá donde se está creando la vida, germinación, fermentación, despierta repugnancia porque solo se hace deshaciéndose; el embrión viscoso abre el ciclo que termina con la podredumbre de la muerte[203]». En este pasaje suena el eco de las hipótesis de su contemporáneo Georges Bataille cuando afirma que el hombre quiere olvidar que nace en unas vísceras y ha creado la espiritualidad para alejarse de esa materialidad[204]. El disgusto que produce a los hombres este tipo de imágenes sería un efecto del recorrido civilizatorio, expresaría un oscuro rechazo a la realidad anónima e infinita del devenir natural. La concepción de la Naturaleza como madrastra que mata para dar origen a otras vidas y que sacrifica sin compasión alguna al individuo particular nos remite a la pintura sadeana frente a la idealizada Naturaleza epicúrea maestra de la Ilustración. En *Memorias de una joven formal*, Beauvoir recuerda haber descubierto a Lucrecio tardíamente, debido a las restricciones de la educación religiosa que le diera su madre.

Nuestra filósofa señala que la aspiración del hombre se manifiesta en los mitos: el héroe quiere subir a las cimas soleadas, al frío y cristalino azul del cielo, mientras que «a sus pies se abre un abismo húmedo, cálido, oscuro, preparado para engullirlo[205]». Y observa, agudamente, que subsiste una fuerte carga de ambigüedad en esta oposición diurno/nocturno: por momentos, el hombre también desea el descanso y el retorno al seno materno representado por el Nirvana.

Beauvoir encuentra la explicación de la posición subordinada de las mujeres en la diferencia entre humanos y animales. La gestación y los trabajos domésticos —observa— son repetitivos, encierran a las mujeres en la

inmanencia, «no producen nada nuevo[206]». Engendrar y amamantar «no son actividades, son funciones naturales, no suponen ningún proyecto[207]». Forman parte del destino biológico en el que los hombres han encerrado a las mujeres: «El caso del hombre es radicalmente diferente; no alimenta al grupo como las abejas obreras mediante un simple proceso vital, sino mediante actos que trascienden su condición animal. El *homo faber* es desde el principio de los tiempos un inventor: el palo, la maza con la que arma su brazo para alcanzar los frutos, para derribar a los animales, son instrumentos con los que amplía su control del mundo; no se limita a transportar al hogar los peces que captura en el mar; primero tiene que conquistar el reino de las aguas tallando piraguas; para apropiarse de las riquezas del mundo se incauta del mundo mismo. En esta acción experimenta su poder; plantea unos fines, proyecta caminos hacia ellos: se realiza como existente[208]».

La humanidad —sostiene— «no es una simple especie natural: no trata de mantenerse como especie; su proyecto no es el estancamiento; tiende a superarse[209]». Por ello, se valorará la creación y no la simple procreación. Lo propiamente humano —insiste—, lo digno de respeto, no será conservar el mundo natural, sino abolir sus límites, crear un mundo futuro. La visión beauvoireana del ser humano corresponde punto por punto con el dualismo antropocéntrico extremo y con la total adhesión entusiasta a la fe en el progreso tecnológico. «Para mantener, crea; desborda el presente, abre el futuro. Por esta razón, las expediciones de caza y pesca tienen un carácter sagrado. Se acogen sus triunfos con fiestas y celebraciones; el hombre reconoce así su humanidad. Este orgullo lo manifiesta ahora también cuando ha levantado un pantano, un rascacielos, una pila atómica. No solo ha trabajado para conservar el mundo dado: ha hecho estallar las fronteras, ha sentado las bases de un nuevo futuro[210]». El perfeccionamiento humano es visto como un proceso de creciente dominio sobre la Naturaleza que conduce triunfalmente al poderío nuclear. Resulta curioso su gran optimismo tras los años de la devastación de la Segunda Guerra que se cierran con las bombas atómicas de Hiroshima y Nagasaki.

Aplicando la dialéctica hegeliana del Amo y el Esclavo al caso de la subordinación del colectivo femenino, Beauvoir hace del varón el único creador histórico de valores. No es posible leer estos pasajes sin percibir su sesgo androcéntrico. El cazador y el guerrero serán paradigmas de la excelencia humana porque —sostiene— vencen la tendencia animal a la conservación de la propia vida: «Si la sangre solo fuese un alimento, no tendría más valor que la leche; pero el cazador no es un carnicero: en la lucha

contra los animales salvajes corre riesgos. El guerrero, para aumentar el prestigio de la horda, del clan al que pertenece, pone en juego su propia vida. Así demuestra brillantemente que para el hombre la vida no es el valor supremo, que debe servir para fines más importantes que ella misma. La peor maldición que pesa sobre la mujer es estar excluida de estas expediciones guerreras; si el hombre se eleva por encima del animal no es dando la vida, sino arriesgándola; por esta razón, en la humanidad, la superioridad no la tiene el sexo que engendra, sino el que mata. Aquí está la clave de todo el misterio. (…) Al trascender la Vida gracias a la Existencia el hombre garantiza la repetición de la Vida: con esta superación crea valores que dejan sin valor la pura repetición[211]». Sugiere, así, nuestra filósofa, que la verdadera existencia como trascendencia de la vida solo emerge cuando, en el proceso de hominización, la razón se suma a la agresividad natural de los machos: «En el animal, la gratuidad, la variedad de las actividades masculinas son vanas porque ningún proyecto las habita[212]». Debido a las funciones reproductivas, las hembras de nuestra especie no habrían podido participar en el despegue civilizatorio que separó al animal del Hombre. La desgracia de la mujer es «haber estado biológicamente condenada a repetir la Vida, cuando a sus ojos la Vida no lleva en sí sus razones de ser, y estas razones son más importantes que la vida misma[213]». La mujer habría aceptado la soberanía masculina porque, a pesar de que «en la maternidad (…) permanecía atada a su cuerpo, como el animal», en tanto existente aspiraba al proyecto propiamente humano que forja el futuro en la trascendencia.

En los años ochenta, la visión beauvoireana de la maternidad fue muy criticada por algunas autoras feministas que la consideraron peyorativa y androcéntrica[214]. Sin embargo, debemos agradecer la mirada de la filósofa que, resuelta a rechazar cualquier mistificación de la mujer como madre, describe las servidumbres del cuerpo al tiempo que reclama para las mujeres la posibilidad de elegir su trayectoria vital. Como pensadora de la libertad, afirmó que la capacidad de gestar no debía ser impuesta como un destino, elevando la maternidad a elección responsable y las mujeres a sujetos de su propia vida.

Releer a Beauvoir en los tiempos de la crisis ecológica

La Naturaleza es uno de los ídolos de la derecha, afirma Beauvoir[215]. Su eterna rueda de las estaciones es la antítesis misma de la Historia y de la

praxis, explica. La justificación de todas las opresiones suele buscar sus argumentos en la Naturaleza. La exaltación de los vínculos de sangre y el enraizamiento en la tierra natal de los nazis estaban muy cerca de todas las consciencias. La explotación de clase, el dominio sobre otras razas y la condición subordinada de las mujeres han sido legitimados por un supuesto destino natural. El cambio introducido por la acción humana libre ha tenido que comenzar por impugnar estas fundamentaciones ilegítimas naturalizantes. Este es el contexto con el que se enfrentaba el pensamiento de Beauvoir.

Hoy, el eterno ciclo de las estaciones está alterado. La biodiversidad desaparece a pasos de gigante. La promesa tecnológica de liberación se convierte en amenaza. La monótona repetición natural se interrumpe cada vez más frecuentemente por catástrofes producidas por un desarrollo tecnológico que no ha sido acompañado del mismo grado de desarrollo moral. En el siglo XXI, con excepción de las llamadas fundamentalistas para que las mujeres se sometan a una moral sexual patriarcal calificada de ley de la Naturaleza, esta ya no es objeto de interesada veneración de la derecha. Su ídolo es ahora la tecnología y el mercado. Y si se hace abundante evocación de lo «natural» en la publicidad, no se trata más que de una retórica para vender más artificio. La Naturaleza se ha trasladado a la izquierda o, al menos, a cierta parte de la izquierda, renovando con ella antiguos lazos emancipatorios.

Lo ha mostrado paradigmáticamente la teoría feminista: la verdadera fidelidad al pensamiento ilustrado radica en el examen autocrítico de sus limitaciones. Consiste también en explorar sus discursos silenciados. Como ha afirmado Celia Amorós, «entre el matricidio y la fácil hagiografía hay un amplio espacio para asumir críticamente la herencia de la madre[216]». Con este ánimo, nos preguntamos: ¿admite revisiones ecológicas el proyecto existencial beauvoireano?

En *¿Para qué la acción?*, Simone de Beauvoir se plantea los límites del proyecto existencial: ¿para qué esforzarse, si podemos disfrutar sin hacerlo? Para responder a esta pregunta, recuerda el consejo final de *Cándido*, el relato filosófico de Voltaire: hay que limitarse a cultivar nuestro jardín. Pero, a continuación, Beauvoir observa con perspicacia que, para algunos, el jardín se limita a sus intereses egoístas mientras que, para otros, se extiende al mundo entero. Lo que hace que algo forme parte de mi jardín es mi proyecto, mi compromiso.

Los contenidos de la moral no son fijos, señala la filósofa, ni están dados de antemano en un cielo platónico. Beauvoir los consideró fundamentados

cuando satisfacían las necesidades de los otros. Sin embargo, nos podemos volver a preguntar: ¿quiénes son los otros? ¿Cuáles son los límites de mi jardín ético? ¿Qué debe preocuparnos moralmente? Simone de Beauvoir sostiene que esta pregunta ha de ser respondida en cada época por quienes somos los sujetos de la acción. Por eso, para serle fieles, no solo debemos reconocer su talento y su extraordinario legado de autonomía, sino también ejercer el pensamiento crítico, incluso con respecto a ella misma.

Ella es nuestra pensadora de la libertad. Fue capaz de conceptualizar la emancipación de las mujeres con los instrumentos de una de las teorías filosóficas más importantes del siglo XX y, con ello, abrió un horizonte inédito de teoría y praxis que aún no hemos alcanzado plenamente. Hoy, nuestro compromiso ético puede incluir de manera sustantiva esa naturaleza no humana que en su obra era solo un escenario para la grandeza humana. Simone de Beauvoir, una de nuestras grandes maestras, nos enseñó que quienes protagonizan la acción han de reflexionar necesariamente en cada época sobre los límites de su jardín y, si es necesario, ampliarlos.

Capítulo 4
Sexualidad, fundamentalismos y discursos transgresivos

> Las mujeres todavía tenemos mucho que pensar y dar que pensar para salir del lugar de lo no pensado. Del lugar del no reconocimiento, de la no-reciprocidad, por tanto, de la violencia.
>
> CELIA AMORÓS

Superar el dualismo mente-cuerpo implica comprender en profundidad que los humanos no estamos «encerrados» en el cuerpo como pensaba Platón. Nuestros cuerpos son esa Naturaleza interna con conciencia de sí gracias a la que existimos formando parte del tejido de la vida. Los seres humanos *somos* cuerpos. Ya lo planteaban como hipótesis las teorías filosóficas materialistas del siglo XVIII. Las últimas investigaciones de la neurociencia prueban que el mismo sistema nervioso se desarrolla de acuerdo con las experiencias corporales[217]. El teórico de la sexualidad Wilhem Reich pensó la mente y el cuerpo como un continuo. Más tarde, los estudios de su discípulo Alexander Owen profundizaron en el examen de la configuración caracterial del cuerpo. Y desde una perspectiva diferente, Monique Wittig y otras pensadoras feministas radicalizaron el entrelazamiento de cultura y materialidad corporal.

La sexualidad no es, evidentemente, el único ámbito en el que la cultura «crea» cuerpos. La alimentación y los movimientos cotidianos del trabajo, del ocio y de las costumbres son maneras determinantes de construirnos. Pero como advertía Freud, el impulso sexual admite una postergación que no es posible con otras necesidades como el hambre y la sed. Por ello, ha podido ser objeto de innumerables normas e impedimentos. Estos no han tenido únicamente un efecto represivo. Como ha señalado Michel Foucault[218], la proliferación de discursos sobre la sexualidad en la Modernidad occidental ha sido un factor de producción de sexualidad por el mecanismo de prohibición-incitación. Su crítica a la «hipótesis represiva» subraya que la intervención no

ha sido solo represión de una fuerza natural a la que se canalizaba o estancaba. Era también producción del deseo y de las prácticas que lo acompañan.

Sexualidad es, pues, un territorio de frontera en muchos sentidos. Frontera en la que se mezclan Naturaleza y Cultura, frontera que ha marcado las identidades de sexo, frontera entre lo lícito y lo estigmatizado. «La Mujer» ha cargado y carga con la denotación y las connotaciones de la sexualidad humana. Para muchos aún, *es* la sexualidad y la sugiere en todo lugar y momento. A principios del siglo XX, el pensador austriaco Otto Weininger afirmaba: «el hombre *conoce* su sexualidad, la mujer, en cambio, no es consciente de ella, y de buena fe puede ponerla en duda, *porque la mujer no es otra cosa que sexualidad, porque es la sexualidad misma* (…)él no es únicamente sexual: puede, si así quiere, ponerle límites o dejarla en amplia libertad, es decir, negarla o aceptarla, ser un Don Juan o ser un asceta[219]». Hoy, más de un siglo después, no faltan imitadores de Weininger aunque —necesidad obliga— de expresión más moderada por temor a las críticas. Pocos se atreverían a escribir frases semejantes, pero no podemos decir que haya desaparecido por completo el fondo ideológico que manifestaban. Una observación atenta de la sociedad refuta categóricamente cualquier conclusión apresurada al respecto.

Constatar esta continuidad del pensamiento patriarcal no implica ignorar los grandes cambios producidos en el ámbito de la sexualidad contemporánea. En la segunda mitad del siglo XX, la revolución sexual y la segunda ola del movimiento feminista en sus coincidencias y sus divergencias —que no fueron pocas— abrieron nuevos espacios de libertad para el colectivo femenino de las democracias occidentales. La separación entre sexualidad y reproducción fue consolidándose en sectores de la población cada vez más amplios. Dejó de exigirse la virginidad a las mujeres, lo cual, desde la perspectiva feminista, significaba que su dignidad no residía ya en su conducta sexual, sino que se reconocía que eran personas libres.

Los informes Kinsey sobre las prácticas sexuales de los hombres y de las mujeres estadounidenses (1948 y 1953, respectivamente) y los estudios de Master y Johnson (*La respuesta sexual humana*, 1966) —por citar solamente los que tuvieron mayor repercusión internacional— aceleraron esa gran transformación sociocultural que se dio en llamar revolución sexual. Los sucesivos informes Hite sobre la sexualidad femenina (1976), sobre la sexualidad masculina (1981), sobre las actitudes de las mujeres ante el amor (1987) y sobre la familia (1994) respondieron a esta revolución y la

profundizaron, incorporando la perspectiva feminista. Las ediciones en castellano de todas estas obras fueron leídas por miles de personas en los países hispanohablantes.

El «malestar en la cultura» freudiano se transformaba en «el malestar de la sexualidad[220]». Se comenzó a generalizar abiertamente el interés por la expresión de prácticas hasta entonces negadas o prohibidas. Si aplicamos la lectura foucaultiana, se trataría de la culminación de un proceso puesto en marcha tres siglos atrás y cuyo rumbo inicial no era necesariamente la libertad. Compartamos o no compartamos esta mirada sombría, en todo caso puede decirse que este fenómeno se debe a la conjunción de diversas causas entre las que destacan el desarrollo del capitalismo industrial, el avance de las ciencias naturales y sociales, el anonimato auspiciado por las grandes urbes, el liberalismo político, el feminismo y los movimientos de gays y lesbianas. La autonomía salarial del individuo distendía los vínculos familiares tradicionales. Las grandes concentraciones urbanas liberaban de la mirada siempre controladora del pequeño pueblo. Las mujeres reanudaban el proceso de emancipación sexual iniciado en los años veinte y retomaban las aspiraciones de igualdad. Los que habían sido parias solitarios por su orientación sexual divergente se reunían ahora en espacios modernos donde ya no tendrían que esconderse. La juventud adoptaba nuevas pautas de comportamiento.

Se fue afianzando la separación entre el poder político y el religioso, entre la ley del Estado que rige para todos y la moral dictada por los intérpretes de la voluntad divina que solo obliga a los creyentes. Esta separación es aún incompleta. Aunque la reconozcan las constituciones, en la práctica aún persiste de manera velada la influencia religiosa que se hace patente sobre todo en las leyes referentes al comienzo y al final de la vida humana. No obstante, a pesar de las limitaciones, ha sido posible el progresivo reconocimiento de nuevos derechos referentes a la sexualidad.

El derecho a disponer del cuerpo propio y a buscar la felicidad según criterios morales autónomos ha guiado la elaboración de declaraciones, leyes y decisiones judiciales. En la práctica totalidad de las sociedades desarrolladas, la interrupción voluntaria del embarazo ha desaparecido del Código Penal y se regula con leyes de plazos que estipulan un período de cierto número de semanas de gestación dentro del cual la mujer puede decidir sobre los procesos que tienen lugar en su cuerpo. Amnistía Internacional ha incluido en sus informes la denuncia de la situación de acoso y persecución que sufren las personas homosexuales y transgénero en numerosos países. En

algunos Parlamentos ya se debaten proyectos destinados a facilitar las condiciones de acceso a la operación de cambio de sexo a las personas transgénero que no pueden sufragarla. Diversos Estados han aprobado formas de unión civil para permitir el acceso de las parejas homosexuales a beneficios sociales similares a los que tienen las heterosexuales. La ley española de matrimonio entre personas del mismo sexo, aprobada en julio de 2005, tiene un carácter pionero en los países latinos, ya que no utiliza una fórmula específica distinta de la del matrimonio entre hombre y mujer. Al concederle el mismo rango, se ha tenido en cuenta la dimensión pedagógica de las leyes. En este caso, se trataría de promover el reconocimiento de las personas homosexuales y su integración en igualdad.

La noción de salud sexual ha cambiado. Ya no se define solo por la ausencia de enfermedades físicas, sino que atiende al bienestar en las dimensiones emocional, mental y social. Desde esta perspectiva, se considera que las personas tienen derecho a una vida sexual segura y placentera. Puesto que la salud sexual depende de un conjunto de factores que van de lo genético a lo social, la coerción, la violencia o el impedimento en el acceso a los medios anticonceptivos comienzan a ser reconocidos como vulneración de los derechos de la persona. El siglo XX se ha cerrado con declaraciones de Derechos sexuales[221] y reproductivos que aspiran a la universalidad en tanto derechos humanos. Incluyen el derecho a la libertad sexual y a una vida sexual satisfactoria, segura y placentera, el derecho a la autonomía e integridad (prohibiendo toda violencia o mutilación sexual), el derecho a la privacidad y la exclusión de todas las formas de discriminación de sexo u orientación sexual. Estas Declaraciones hacen referencia explícita al acceso a servicios de salud sexual y reproductiva, a la libertad para buscar, recibir o impartir información y una adecuada educación sexual, para poder elegir la pareja, para mantener solo relaciones sexuales consentidas y para poder decidir si se quiere o no tener hijos de manera libre y responsable. En palabras de Marcela Lagarde, «los derechos sexuales y reproductivos sintetizan la posibilidad de la individualización de las mujeres y de su libertad[222]». Estos derechos son reclamados en tanto derechos humanos universales basados en la libertad, dignidad e igualdad de los seres humanos. La salud sexual es proclamada un derecho humano básico.

Como sabemos, su total cumplimiento es una asignatura pendiente todavía en la mayor parte del mundo, en particular en lo que concierne a las mujeres. Como alegaba Kate Millett en ese clásico del feminismo de la segunda ola que es *Sexual Politics*[223], la criminalización del aborto equivale a una pena

de muerte para las mujeres, sobre todo para las más pobres. En América Latina mueren miles de mujeres por año debido a las pésimas condiciones sanitarias en que se realizan los abortos ilegales, es decir, prácticamente todos, puesto que las leyes ignoran el derecho de las mujeres sobre su propio cuerpo[224]. Algunos países iberoamericanos castigan la interrupción voluntaria del embarazo incluso cuando este resulta de una violación o cuando la gestación pone en peligro la vida de la mujer. Se ha dado el caso de que, aun cuando la ley permitía el aborto terapéutico, en el hospital público se ha dejado morir a una joven, enferma de cáncer, porque aplicarle quimioterapia hubiera dañado su gestación de tres semanas. Las jóvenes pobres son las principales víctimas del fundamentalismo religioso que impide la evolución de las leyes o fuerza su incumplimiento cuando estas últimas contienen algún resquicio favorable a la decisión individual[225]. De esta forma, nos encontramos ante una violación de los derechos humanos: «La maternidad forzada se constituye en una violencia, tanto para las mujeres como para el futuro hijo/a[226]». Para las primeras, transforma el derecho a la maternidad en un mandato. Y para quien va a nacer, la legislación ignora el principio asumido por la Conferencia Internacional de Población y Desarrollo de El Cairo que dice: «La obligación primordial consiste en asegurar que todo niño que nazca sea un hijo deseado». Ser fruto de un deseo responsable sería el «primer derecho a una vida digna[227]».

Las amputaciones sexuales rituales que, según datos de la OMS, sufren más de cien millones de mujeres en extensas regiones de África y de Asia, constituyen otra forma de violación de los derechos humanos de las mujeres. Estas amputaciones pueden ir desde la escisión a la infibulación y tienen como resultado la imposibilidad de experimentar el orgasmo y, a menudo, peligrosas complicaciones infecciosas, así como dificultades, en el caso de la infibulación, para dar a luz. En este caso, se niega el derecho de las mujeres a la integridad corporal y a la salud sexual y reproductiva alegando la importancia de la preservación de las costumbres y de la moral. Las operaciones de amputación del clítoris (escisión) y de este junto con los labios mayores y menores (infibulación) con objeto de disminuir la supuesta naturaleza salvaje lúbrica femenina se hacen cada vez a una edad más temprana debido a la resistencia de las adolescentes a someterse a ellas. Como informa UNICEF[228] en sus campañas internacionales encaminadas a erradicar esta costumbre, las familias la realizan por temor a perder el honor o para evitar que sus hijas sean discriminadas en la comunidad.

En 1995, en la *Cuarta Conferencia Mundial de la Mujer* de Pekín, fundamentalistas de las religiones mayoritarias se unieron para atacar los Derechos Sexuales y Reproductivos de las Mujeres que habían obtenido reconocimiento por primera vez el año anterior, durante la Conferencia Internacional de Población y Desarrollo de El Cairo. A pesar de las diferencias de sus dogmas, todos los fundamentalismos religiosos contienen una similar «agenda antifeminista y antiilustrada[229]», apunta María José Guerra. Su auge se ve facilitado por el empobrecimiento, la militarización de las relaciones internacionales y las promesas incumplidas de modernización e integración. Así, por ejemplo, observa Fadela Amara[230] que, en los suburbios de grandes ciudades francesas, varones jóvenes procedentes de familias emigrantes del Magreb se consideran víctimas del racismo y se ven tentados a compensar su falta de poder oprimiendo a las mujeres de su entorno familiar y vecinal con exigencias vestimentarias y de comportamiento derivadas de una lectura fundamentalista de su tradición religiosa.

Las mujeres estamos en el núcleo del conflicto y del diálogo de las civilizaciones. Aparecemos como depositarias de las identidades enfrentadas justamente por el insuficiente reconocimiento de la individualidad de las mujeres. Como ha señalado Celia Amorós, el espacio de las idénticas es un terreno predilecto de las definiciones político-culturales instrumentalizantes en el momento de los choques interculturales y de los relevos históricos de poder. La sexualidad y el cuerpo femenino son territorios sobre los que los integristas no tienen dudas. Esta constatación lleva a nuestra filósofa a afirmar que «el recibir una educación funcional que permita un acceso al trabajo para mejorar el bienestar de la familia y ser una compañía más adecuada para el esposo, si bien pueden no ser una mala cosa, no son en sí mismas vindicaciones feministas: no sitúan a las mujeres en posición de sujetos. Por el contrario, la libertad sexual y las libertades públicas sí la instituyen en tal[231]». Son libertades que se condicionan mutuamente, ya que no podrían darse por separado. De ahí que C. Amorós concluya que los integristas poseen un olfato ideológico más fino que quienes llaman «feminismo» «a las cosas más diversas sin tener como referente una tradición tanto de luchas como de fuentes conceptuales[232]» que será imprescindible consultar para crear un canon feminista multicultural.

Como ha sucedido en todas las épocas, distintas tendencias y fuerzas se enfrentan en luchas que deciden el curso histórico. En las circunstancias presentes, múltiples discursos e intervenciones dirigidas a la sexualidad y a las identidades sexuadas se disputan las definiciones de la normalidad y de la

subversión de la norma. Fundamentalistas religiosos tecnoentusiastas que estarían dispuestos a cubrir toda la Tierra de cemento y de cultivos transgénicos no aceptan los derechos sexuales de las mujeres que facilita la ciencia. Contra el sida y los embarazos no deseados preconizan únicamente el antiguo remedio de la castidad. Algunos lanzan mensajes de alarma sobre las supuestas amenazas que las feministas y los ecologistas harían pesar sobre la vida humana. Encontramos portales de la Red en los que se acusa a la declaración internacional llamada *Carta de la Tierra*, promulgada en el año 2000, de ser un perverso documento pagano contrario a la evangelización porque defiende las culturas indígenas. Estos integristas afirman que la mencionada *Carta*, documento de inspiración ecológica, pretende reemplazar a los diez mandamientos y sustituir la protección a los niños por la protección a las especies salvajes, y que lo hace en nombre de la salud sexual y reproductiva y la perspectiva de género, conceptos que solo serían, según estos fundamentalistas, términos de la ONU para disfrazar sus políticas de control de la natalidad.

Y, como siempre, curiosamente, apelan a la jerarquía espíritu/materia, humano/animal, para impedir que la maternidad se convierta en lo que pedía Simone de Beauvoir: una elección consciente y responsable, una elección humana.

¿Vivimos un nuevo helenismo?

Hubo un tiempo en que la humanidad fue libre, los antiguos dioses habían muerto y los nuevos no habían llegado. Así caracterizaba Gustave Flaubert al helenismo, ese período que se extiende entre el siglo II a. C. y el II de nuestra era. Hemos abandonado los Grandes Relatos[233] y con ellos la creencia en un rumbo previsible del devenir de la humanidad. La tecnociencia nos ofrece una opción optimista de recambio a los discursos proféticos anteriores, pero la certidumbre sobre el camino recorrido y su destino no tiene la solidez de la época de auge del positivismo. Aunque ya no podemos concebir la Historia como maestra, al menos, como modesta guía que sugiere posibles combinatorias de los acontecimientos, nos permite advertir cierto paralelismo entre la época helenística y la nuestra. Habermas apuntó a esta similitud para referirse a la proliferación de sectas y grupos espiritualistas en los años sesenta y setenta como resultado de la profunda pérdida de la fe cristiana en las masas[234].

¿Qué vemos hoy, varias décadas después de esta observación de Habermas? ¿Vivimos un nuevo helenismo? Cabe destacar la similitud en el desinterés general por la política. En la Antigüedad, este desinterés se produjo por la pérdida de la soberanía de la *polis* griega en un imperio en el que las principales decisiones se tomaban muy lejos. La Filosofía Política de la Grecia clásica cedió su lugar a las fórmulas para alcanzar la *ataraxia*, término griego que, como es sabido, significa imperturbabilidad, serenidad. La sensación de impotencia ante la magnitud de los poderes en juego encuentra su expresión en el desarrollo de las principales escuelas filosóficas del período helenístico. A pesar de ser corrientes opuestas, el estoicismo y el epicureísmo coincidieron en ofrecer lo que, desde su respectivo punto de vista, constituía la mejor manera de alcanzar la imperturbabilidad frente a un mundo caótico, incontrolable y amenazante. El estoicismo propugnó la aceptación del destino y la renuncia a los placeres sensuales. Su elogio de la vida ascética y esforzada fomentó, por un lado, el conformismo con respecto a situaciones injustas como la esclavitud cumpliendo el papel de ideología de la Roma Imperial[235], y, por otro, impulsó el protagonismo político de quienes no temían perder las comodidades de la vida privada. El epicureísmo instó a gozar de los placeres del cuerpo con prudencia, alabó la amistad y aconsejó abandonar la vida política, fuente de inquietud y envidias. Así, socabó su propia capacidad de extensión y permanencia en el tiempo, dejando libre el campo de la Historia a sus enemigos filosóficos.

La desorientación y los problemas de los individuos de la época pueden ser reconstruidos a la sombra de estas propuestas éticas. La mesura era un valor con tradición en la cultura griega, pero el énfasis de su elogio nos sugiere la proliferación de individuos convertidos en esclavos de sus propias pasiones. La coincidencia de escuelas tan opuestas en un mismo objetivo de *ataraxia* traza el perfil de unos destinatarios angustiados. La inseguridad generalizada en la Roma imperial aumentará el ansia de alcanzar al menos la calma interior.

La ciudadanía se disolvió en el individualismo. El retiro al jardín epicúreo de los pequeños placeres de los sentidos y de la amistad aparecía a los ojos de muchas personas como sabia decisión de quien contempla desde lo alto de un promontorio cómo se debaten los insensatos en el mar proceloso de las luchas por el poder y la gloria. Otros decidieron cultivar la voluntad y someterse a la Providencia divina.

Hoy también vivimos esa sensación de estar librados a poderes lejanos e incontrolables. A partir de los años ochenta del siglo XX, momento en que se

impuso el neoliberalismo[236] y se superó la biocapacidad[237] de la Tierra, las sociedades desarrolladas comenzaron a experimentar una sensación de impotencia similar a la del helenismo. Esta vivencia empuja —a muchos de quienes pueden permitírselo— a disfrutar el placer del instante, ya que el esfuerzo transformador no parece dar resultados, al menos inmediatos. Otros se refugian en la fe en un plan divino oculto que terminará cumpliéndose. En el mundo globalizado, los que deciden sobre asuntos de la mayor importancia ya no son los gobernantes elegidos por la ciudadanía, sino los *lobbies* de las empresas multinacionales petrolíferas, agroquímicas y farmacéuticas y el mercado financiero internacional. Los horizontes utópicos de los movimientos sociales tradicionales se han esfumado. Corresponde, pues, a los nuevos movimientos sociales retomar su papel inspirador.

La anomia (*a*, partícula privativa, *nomos*, norma) es la pérdida de referentes morales. Es un estado que solo puede ser positivo como momento transitorio en el paso de un nivel de conciencia moral a otro. Es totalmente diferente de la autonomía (*auto-nomos*) o capacidad de darse la propia norma mediante la razón. Mientras que la autonomía consiste en establecer un juicio moral propio rechazando la autoridad ajena como norma de la interioridad, la anomia es un estado en el que todos los criterios orientadores de la conducta ética han perdido su poder incentivador. Los principios y sentimientos morales tienden a ser reemplazados por el simple gusto. Pero la estética y las ocupaciones lúdicas no pueden ocupar el lugar de la ética. A largo plazo, el peligro reside en que este vacío termine siendo colmado por reglas irracionales.

El período helenístico desembocó en el establecimiento del cristianismo como única religión oficial[238]. Hacia 416, la filósofa Hypatia de Alejandría moría linchada en la calle por una turba fanática por ser una prestigiosa intelectual pagana. El sincretismo religioso y el eclecticismo romanos cedieron paso a la exigencia monoteísta del reinado de una verdad absoluta que no se podía poner en duda. La Patrística empleó a la filosofía como mero instrumento para convencer a las élites. Más tarde, la Escolástica le dará mayor cabida, pero no sin advertir que el máximo papel al que podría aspirar sería el de *ancilla theologiae*: la sierva de la Teología.

El final del mundo pagano implica muchos cambios. Dos son fundamentales para el tema que nos ocupa. En el orden del pensar, la confianza en la razón como medio de alcanzar la verdad fue suplantada por la fe en el dogma. En el ámbito de la vida cotidiana, se buscaría instalar una moral que estigmatizaba a las mujeres y a la sexualidad. Quizás el

escepticismo que había sostenido la imposibilidad de conocer con certeza como un pertinente recorte a las pretensiones metafísicas de los estoicos facilitó, paradójicamente, esta gran transformación. ¿Podría suceder que el relativismo y el escepticismo actuales derivados del contacto con otras culturas y de esa particular dinámica del pensamiento moderno que pone en duda todas las creencias —incluidas las convicciones derivadas de la propia razón— abonaran el terreno para un proceso similar? Si los principios de coherencia y de contrastación intersubjetiva pierden todo valor, no hay ningún criterio que diferencie una afirmación basada en el pensamiento racional de otra simplemente mítica. El talante escéptico de la postmodernidad es otro rasgo que coincide con el ambiente cultural del helenismo.

Sin duda, el advenimiento de una cultura que verá abyección y Caída en la sexualidad y en el cuerpo, particularmente en el cuerpo femenino, se debe a un complejo proceso en el que intervienen numerosas circunstancias[239]. La exigencia ascética no era un rasgo exclusivo del estoicismo y del cristianismo. La historiografía ha detectado una tendencia al rechazo de los placeres de los sentidos compartida por diferentes sectas de la época. El hecho de que tantas mujeres se convirtieran en activas proselitistas y hasta mártires de la nueva fe indica que encontraban en ella poderosos incentivos. Recordemos la muy citada epístola del apóstol Pablo a los Gálatas que afirmaba el fin de la distinción entre judíos y griegos y abolía, al menos ante Dios, la jerarquía de amo y esclavo, varón y mujer. No se trataba realmente de una innovación en el terreno del pensamiento, puesto que la igualdad de todos los humanos ya había sido reivindicada por algunos sofistas y por el estoicismo. Las sociedades griega y romana eran sexistas y tendían a mantener recluidas a las mujeres consideradas honestas. Poseían una doble moral sexual que permitía a los maridos tener relaciones extramatrimoniales bisexuales mientras que se castigaba duramente el adulterio femenino. La descalificación misógina es patente en la abundante literatura antigua en la que las mujeres son comparadas a perras y cerdas. Cuando se alejaban de los papeles tradicionales, eran cruelmente criticadas. Estaban excluidas de la mayor parte de las escuelas filosóficas de la Antigüedad. Solo fueron aceptadas de buen grado en el Jardín de Epicuro, una escuela-huerto informal. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que en este y otros aspectos, la época helenística fue más laxa.

Parece probado que Jesús de Nazaret aceptó mujeres como discípulas[240]. Rechazó asimismo la lapidación de la adúltera, castigo considerado justo por los hebreos de su época. La nueva religión proclamaba valores que corregían

antiguas injusticias. Y, no lo olvidemos, las mujeres siempre han querido ser reconocidas como personas[241]. El cristianismo de los primeros tiempos les dio cierto protagonismo al admitirlas como predicadoras e incluso como diaconisas, figura litúrgica que más tarde fue suprimida. Este rango inicial unido a la afirmación de la igualdad de las almas seguramente estimuló su participación. Amelia Valcárcel mantiene que el cristianismo, en tanto universalismo, planteaba en sus inicios la misma regla para ambos sexos pero fue sumando a esta exigencia otros elementos culturales que dieron lugar a una tensión interna con respecto a las mujeres: «la tribu ha ido venciendo, desde dentro, al racionalismo y al universalismo[242]». Apoya, así, la tesis de un peso femenino del grupo inicial que habría dado paso, posteriormente, a una religión masculinizada por la inercia de las antiguas costumbres sociales patriarcales.

Las ilustres damas romanas prestaron una ayuda preciosa con su dinero y su influencia a los predicadores de la nueva fe. No obstante, como tantas otras veces en la Historia, las mujeres fueron, a la postre, traicionadas. En los siglos IV y V, San Ambrosio y San Jerónimo prometían a las que abrazaran la fe auténtica que dejarían de ser mujeres y serían llamadas «hombres» porque habrían progresado hacia la masculinidad[243]. La exaltación estoica de la resistencia ante el sufrimiento y la desgracia como un rasgo propio de la virilidad se conservó en el cristianismo. Los elementos ascéticos del desprecio del cuerpo y la vinculación de la sexualidad con el pecado y la muerte fueron acompañados de una integración subordinada del colectivo femenino. Con la Patrística, ser persona grata a los ojos de Dios requerirá renegar del cuerpo, en especial del femenino, debido a su impureza. Ciertos escritos atribuidos a San Pablo conectaron con la tradición patriarcal misógina del Antiguo Testamento en lo que se refiere a la antropología del género[244]. Las hijas de Eva seguirán siendo el segundo sexo. Incluso en el catolicismo contemporáneo, la inferiorización de las mujeres está lejos de haber sido superada. Así, Victoria Camps constata, refiriéndose a la elogiosa encíclica *Mulieres Dignitatem* de Juan Pablo II: «Que la mujer no pueda ser sacerdote deriva de una concepción subalterna de la misma, por muchas florituras que hagamos para demostrar que la función de la mujer está en otra parte[245]».

En los primeros siglos de nuestra era, aunque se reconocía a las damas predicadoras más importantes, los Padres de la Iglesia fueron introduciendo reglas especiales en las congregaciones de religiosas, justificándolas por una supuesta debilidad del carácter femenino. Las mujeres fueron apartadas del ministerio eclesiástico en la medida en que este se estructuraba y ganaba

poder en la sociedad. Las mujeres habían logrado escapar del matrimonio obligatorio, de la maternidad no deseada y de los límites de lo doméstico pero al precio final de someterse a nuevos controladores que dictaban duros mandatos de silencio y obediencia. El ideal será la negación de las satisfacciones más básicas del cuerpo como beber, comer o dormir, que serán reducidas al mínimo indispensable para sobrevivir. En los primeros siglos, llegar a ser mártir de las persecuciones fue la máxima consagración. Los teólogos verían un signo de perfección en la apariencia de espectros vivientes que tantas privaciones otorgaban a las más devotas. Para evitar la sexualización cosificante, se ofrecía a las mujeres la opción de renegar totalmente de su cuerpo. El dilema escondía un subtexto misógino. Viene a mi mente aquí la similitud con las imágenes tan opuestas que asedian el imaginario de las adolescentes del siglo XXI: los estereotipos de la *sexy* y la anoréxica son también construcciones que desgarran la totalidad de las mujeres como personas. En una sociedad hedonista que poco tiene de religiosa, numerosas jóvenes se enfrentan con el viejo dilema: ser meros cuerpos o elevarse a una espiritualidad andrógina cuyo paradigma secreto no es una mujer sana y delgada, sino un varón púber, un producto de las fantasías misóginas y narcisistas de esos nuevos predicadores que son los diseñadores de moda.

Con respecto a la Naturaleza no humana, en el terreno de la liturgia, la supresión de los sacrificios de animales a los dioses, tan frecuentes en la religión pública y doméstica del Imperio romano[246], puede contabilizarse en el progreso moral que aportaba el cristianismo. Sin embargo, esta abolición de los ritos sangrientos no está necesariamente inspirada en el respeto a los demás seres vivos. Parece solo atender a la interiorización del sentimiento religioso, a la espiritualidad en la que lo sacrificado es el propio sujeto y no un bien externo. Indica, incluso, una desvalorización de la Naturaleza no humana, la cual no sería suficientemente valiosa como para ofrecerla a Dios. Esta transformación litúrgica puede ser comparada con la tradición que desaconsejó la práctica de la caza a los monjes de las órdenes religiosas medievales. Como observa Marti Kheel[247] con respecto a estas últimas, no se trataba de una norma vinculada a una actitud compasiva, sino al ascetismo que rechazaba los placeres más deseados. Los varones perfectos debían evitar la caza y la sexualidad para mortificar la carne y ganar el cielo. Por lo tanto, era represión del deseo y no el producto de una nueva empatía hacia criaturas no humanas que podremos encontrar solo en figuras aisladas y heterodoxas

posteriores como la de San Francisco. Para San Agustín, abstenerse de dañar plantas o animales era el colmo de la superstición.

Dentro del círculo intraespecífico, la igualdad de las almas, la prédica de la caridad y la preocupación por el prójimo percibido como hermano constituían elementos de cohesión social y de renovación moral que afianzaban la precedente filantropía estoica, pero el profundo dualismo espíritu-materia degradó la Naturaleza interna (sexualidad y cuerpo humanos) y la Naturaleza externa (en especial a los animales percibidos como seres carnales; ¿tan cercanos a nosotros como para hablarnos de nuestra propia naturaleza inferior?). El ideal contendrá, así, el desarraigo y la escisión con respecto a la Tierra y a los demás seres vivos. La oposición jerarquizada alma-cuerpo será fuente de prohibiciones y sufrimientos. Más tarde, cuando se apague la fe, la pérdida de la relación privilegiada y excluyente con Dios hará que el Hombre se descubra en un mundo sin significado trascendente.

Puesto que somos seres profundamente teleológicos, la carencia de fines sociales trascendentes produce incertidumbre e insatisfacción[248]. «Trascendentes» no tiene necesariamente el significado de «religioso», de ligazón con lo divino, sino de fines que van más allá de nuestra propia individualidad, uniéndonos a otros en un proyecto común. Las grandes religiones contienen ese tipo de proyecto, así como códigos morales que resuelven el problema de la elección de la conducta moral apropiada. El camino agustiniano de la ciudad de los justos dejaba atrás a Babilonia y su libertinaje. Siglos después, finalizado el proceso de secularización de la Modernidad, el «teatro del absurdo» de mediados del siglo XX puso en escena un *pathos* que la filosofía conceptualizaba como angustia existencial. Samuel Beckett, Eugène Ionesco, Jean-Paul Sartre o Albert Camus[249] entendieron esa angustia como producto de la conciencia de la libertad en un mundo en que Dios ha muerto y, con él, todo sentido preestablecido. Ese estado de ánimo desasosegado parecía el precio de la libertad moderna. No en vano, a partir del siglo XVII, los ateos y libertinos se autodenominaron «espíritus fuertes».

Esa angustia tan peculiar nos da alguna clave sobre la extraña tentación de los dogmas. ¿Por qué y cómo se produce la adhesión a las doctrinas opresivas, incluso a las más absurdas como lo prueban los suicidios colectivos inducidos por sectas contemporáneas, en sociedades en las que no faltan ni la educación ni los bienes primarios? En los años treinta y cuarenta del siglo XX, el psicoterapeuta y filósofo Wilhelm Reich se preguntó cómo era posible que el fascismo suscitara tanto entusiasmo en las masas proletarias a pesar de que no

correspondía a sus intereses económicos de clase. Concluyó que la clave estaba en el papel de la familia patriarcal como represora de la sexualidad. Los individuos modelados por la educación represiva eran los futuros fanáticos seguidores de los líderes. Tras la revolución sexual y con la plena incorporación de la sexualidad al mercado, habremos de buscar otra causa a las nuevas manifestaciones de renuncia a la libertad. A menudo, quienes siguen esta senda huyen de contextos socioeconómicos sumamente desfavorables. Pero, en otros casos, el sometimiento acrítico a líderes religiosos que dictan normas de vida represivas para todos y en especial para las mujeres parece inexplicable si no tenemos en cuenta, entre otros factores, la angustia generada por la anomia, el viejo sexismo y la antigua misoginia en combinación con pulsiones inconscientes que necesitan normas de contención. Reaparece la culpable minoría de edad enjuiciada por Kant y se instala el miedo a la libertad diagnosticado por Erich Fromm. La aceptación de la Ley del Padre viene entonces a calmar y reunir a ese grupo de animales sociales e históricos que somos. Podemos preguntarnos, por lo tanto, si la resistencia de las autoridades religiosas a renovar su doctrina moral sobre las prácticas sexuales es un error que las inhabilita para adaptarse a los nuevos tiempos o el signo de un antiguo y astuto conocimiento sobre la naturaleza humana, la certidumbre de que solo se trata de saber esperar la vuelta al redil de las ovejas descarriadas y desorientadas, ansiosas de un pastor patriarcal que les marque el camino[250].

Como en el helenismo, nos hallamos en una época de transición. No creo, sin embargo, que esta vez la anomia y el escepticismo desemboquen en una generalizada aceptación de normas religiosas contrarias al cuerpo y sus placeres. Las fuerzas del mercado no apuestan por el ascetismo. Es poco rentable y, por lo tanto, disfuncional como ideología de la época del capitalismo de consumo. Las condiciones infraestructurales marcan una diferencia decisiva con respecto al rumbo tomado por la cultura helenística. Pero, entonces, surgen otros interrogantes: ¿el consumismo desenfrenado es el único garante de la libertad? ¿Qué tipo de libertad nos asegura?

Es indudable que existe una nueva forma de dominación en la sociedad de masas. Ha sido observada por distintos pensadores y pensadoras del siglo XX: la producción de deseos como subjetivación. Gracias a un conocimiento científico cada vez más completo de los mecanismos psicosociológicos humanos, el mercado construye sujetos adecuados a los intereses dominantes. No se trata de una conspiración maquiavélica. Es el resultado de una compleja dinámica de redes de poder, de producción de mercancías y significados.

Cuando una entidad bancaria llega a servirse de una campaña publicitaria que simula la rotura de los cristales de sus oficinas por el impacto de una pedrada o un disparo, podemos empezar a dudar de las posibilidades subversivas de la transgresión. En una época en la que se nos invita insistentemente a violar las normas, corresponde preguntarse por las potencialidades liberadoras del elogiado deseo postmoderno.

Mujer, Naturaleza y moral sexual

Una de las principales aportaciones de las teorías feministas del siglo XX ha sido un mejor conocimiento de los mecanismos de dominación implícitos en la tradicional identificación de la «Mujer» con la «Naturaleza» y la «sexualidad». En las líneas que siguen, recordaré algunas configuraciones históricas de esta tríada. Sin pretensiones de exhaustividad, en primer lugar examinaré la visión negativa de la Mujer, la Naturaleza relacionada con una moral sexual que busca reprimir los placeres del cuerpo. Después, atenderé a esta misma concepción acompañada de un mandato transgresivo. Por último, recordaré la imagen positiva y benevolente de la Naturaleza, la Mujer y la sexualidad que encontramos en la tradición materialista.

Las dos fuentes tradicionalmente reconocidas de la cultura occidental, la griega y la judeocristiana, no concibieron la tríada de la misma manera. La sexualidad no ha sido un tema excesivamente transitado por la filosofía. Observa Michel Foucault en *Histoire de la sexualité*[251] que, para los griegos, el *eros* era solo un aspecto entre otros muchos de la vida del hombre libre. Los tratados de Dietética incluían entre sus consejos para una vida sana y equilibrada los referidos a la práctica de los *afrodisia* (actos que procuran el placer sexual). Hasta la llegada del cristianismo, la noción de pecado es ajena al erotismo. Solo se recomendaba la mesura (*sophrosyne*), tal como se hacía con los placeres de la buena mesa para no ser esclavo de las pasiones.

El deseo sexual no era aún la «verdad del sujeto». La sexualidad como unidad de un conjunto de órganos, placeres y prácticas que son objeto de estudio solo emerge, sostiene Foucault, en el siglo XIX con los estudios de psicopatología. Anteriormente, puede hablarse de sexo pero no de sexualidad. La sexología y el psicoanálisis unificarán datos dispersos en una estructura con procesos específicos y ordenada según tipologías conductuales que, se suponía, revelaban una naturaleza oculta. La preocupación religiosa por la impureza de lo sexual es un precedente importante para la adjudicación

moderna de un carácter explicativo central a los deseos y prácticas relacionadas con el sexo. Pero Foucault, como apunta acertadamente Rosa María Rodríguez Magda, ha desarrollado una historia de la sexualidad «a partir de la experiencia de un solo sexo, minimizando e invisibilizando al otro[252]» con la «coartada histórica[253]» de que las mujeres habían sido rebajadas desde los orígenes griegos al rango de objetos o de participantes sin poder de definición. En ese sentido, solo una perspectiva de género feminista puede corregir la asimetría de focalización.

Si atendemos al Gran Relato que marcó la historia de Occidente, encontramos a la Mujer buena y casta representada por María frente a la Mujer mala, desobediente y libidinosa encarnada por Eva. Según apunta la historiadora de las religiones Marina Wagner en su conocido y bien documentado estudio sobre la Virgen[254], la figura de María permitió canalizar antiguos cultos paganos a la fertilidad de la Tierra, desactivando su potencial capacidad de un retorno a otros dioses. Su culto fue introducido tardíamente.

Observemos que una de las virtudes más elogiadas de María es la sumisión, la sencillez y la pureza. Su obediencia silenciosa es recompensada por la asunción y la coronación: recibe al Espíritu Santo con las palabras «hágase en mí según tu voluntad». Para las mujeres, su maternidad virginal implica un modelo de *double bind* en el sentido que a este término le diera la Escuela de Palo Alto. La madre de Dios ha portado un mensaje contradictorio de imposible cumplimiento, al menos hasta la llegada de las técnicas de reproducción asistida. Si los anticonceptivos permitieron placer sexual sin reproducción, la biotecnología más reciente abre la posibilidad de reproducirse sin práctica sexual[255]. Pero las técnicas de reproducción asistida tampoco serán bien vistas por la ortodoxia, lo cual, desde la perspectiva de la sexualidad como algo pecaminoso, es —como mínimo— paradójico. No lo es si atendemos exclusivamente a la tesis de que solo Dios da la vida y solo Él la puede quitar.

La Naturaleza y la mujer despiertan recelo en las religiones monoteístas. Tanto el velo como la antigua mantilla remiten en última instancia a la convicción de que el cuerpo femenino es intrínsecamente lujurioso, que es una amenaza para los hombres y que su sola visión puede hacer que estos pierdan el control de sí mismos y regresen a la animalidad. El mito griego de Circe, la hechicera que convierte a los marineros de Odiseo en cerdos, demuestra que esta idea es muy antigua y que se puede encontrar en culturas politeístas. Según han señalado especialistas en teología e historia de las

religiones, la preocupación obsesiva por la sexualidad[256] que ha caracterizado durante siglos a la ortodoxia cristiana no proviene de las enseñanzas de Jesucristo. Se trataría de la incorporación posterior de tendencias ascéticas de sectas como la de los esenios[257]. Pero, en cambio, no caben dudas de que Mujer, sexualidad y Mal mantienen estrechas relaciones en la tradición judeocristiana. Eva es la impura. La Caída fue interpretada como pecado sexual y la mujer quedó vinculada a la serpiente tentadora. El timbre suave de la voz femenina era considerado lascivo, motivo que, junto con el de la carencia de autoridad y de sabiduría, sirvió para negar a las mujeres el derecho a predicar[258]. Puesto que a lo largo de la Edad Media, a pesar de algunos momentos conflictivos, Medicina y Teología permanecen estrechamente unidas, la mujer aparecerá también para la ciencia incipiente como un ser peligroso, insaciable y transmisor de enfermedades. La Teología tomó prestados argumentos de la Medicina para anatemizar ciertas conductas como antinaturales o animales y la Medicina ignora o repudia los comportamientos que no se ajusten a las normas[259].

El fondo ideológico misógino nos permite entender el fenómeno de la quema de brujas que se abre al finalizar la Edad Media y se extiende a lo largo de más de dos siglos en países católicos y protestantes. La desobediencia del segundo sexo, segundo en el orden de la Creación y en el de la perfección, no se perdonaba fácilmente. El 82 por 100 de las víctimas contabilizadas por las investigaciones contemporáneas son mujeres. Se han lanzado diversas hipótesis sobre esta siniestra preferencia. Desde la antropología cultural materialista se han subrayado los motivos económico-políticos: para encontrar chivos expiatorios fáciles sobre los que canalizar el descontento social, las autoridades habrían elegido personas pobres y aisladas, sin una familia que las defendiera y eventualmente vengara[260]. Barbara Ehrenreich y Deirdre English han dirigido sus sospechas al emergente cuerpo médico exclusivamente masculino[261]. A pesar de estar excluidas de la Universidad, las mujeres poseían conocimientos terapéuticos que, en aquella época, superaban en eficacia la formación recibida por los médicos, en la cual tenía aún mayor consideración el estudio del latín que la observación y la práctica clínica. Así las cosas, las comadronas y curanderas eran unas serias competidoras a la hora de conseguir la confianza de los pacientes.

Estas hipótesis no son mutuamente excluyentes pero, en todos los casos, han de ser completadas por la referencia a un terreno abonado previo de sexismo y misoginia[262]. A partir del estudio de los documentos inquisitoriales españoles, Lisa Vollendorf concluye que las mujeres que

quisieron ser independientes en el Renacimiento tuvieron que pagar «un alto precio» y desarrollar «complejas estrategias» para sobrevivir[263]. Como puede deducirse, los procesos y las ejecuciones no afectaban únicamente a las víctimas directas. También eran mensajes para quienes pudieran tener veleidades divergentes. El manual para ejecutantes del Santo Oficio —*Malleus maleficarum. El martillo de las brujas*— proclamaba en 1487 la doctrina de que la razón por la cual existía una aplastante mayoría de mujeres entre los condenados por brujería se debía a su «naturaleza diferente», «más carnal que el varón». Sus autores, los frailes Kraemer y Sprenger, se lamentaban de que en el mundo hubiera mujeres y sostenían que el hombre se convierte en «esclavo del diablo» por «la vía del acto genital[264]». Apoyaban sus afirmaciones con citas de numerosas autoridades del pensamiento. Entre otras, la de Santo Tomás. El Aquinatense había subrayado la soberbia de Eva, que quiso comer el fruto del bien y del mal para ser como los dioses pero había considerado que el pecado de Adán era más grave, puesto que su naturaleza era más noble. Recordemos que, según San Pablo, solo el varón es «imagen y gloria de Dios». Como ha observado Emilio García Estébanez, la prevención contra la mujer debido a su supuesta conexión con la sexualidad y el diablo fue expresada por Tertuliano, San Agustín, San Juan Crisóstomo y muchos otros pensadores cristianos. Solo a partir del Concilio Vaticano II que se celebró en los años sesenta del siglo XX se hará referencia al pecado original del primer hombre, entendiendo a este último como unión de Adán y Eva, lo cual constituye «una novedad teológica[265]». La iconografía cristiana ha representado siempre la Creación del Hombre con la figura de Adán[266], a pesar de que el Génesis dice que Dios creó al hombre a su imagen, macho y hembra.

Durante largos siglos, el discurso religioso solo admitirá la sexualidad como un mal menor necesario para la reproducción. Sin embargo, la realidad cotidiana histórica es siempre compleja y no se corresponde exactamente con las representaciones de la sexualidad que han llegado a nuestros días ni con las exigencias de los confesores, como apunta Isabel Morant en su estudio de la literatura humanista. El deseo sensual de los jóvenes era reprimido por las familias sobre todo porque se veía en él una amenaza para alcanzar una alianza matrimonial conveniente. Pero la sociedad renacentista «no parece que tuviera mayores reticencias al amor cuando este ya no era social y familiarmente conflictivo, cuando el honor quedaba a salvo y los frutos del amor eran reconocidos[267]».

En un relevo científico del puesto clave de la sexualidad en la moral religiosa, las teorías médicas de los siglos XVIII y XIX llevarán a los filósofos a especular sobre ella como fundamento ontológico. Los diálogos porno-filosófico-políticos del marqués de Sade son el signo inequívoco de una transformación en la valoración del deseo erótico[268]. Como he mostrado en mi libro *Dialéctica de la sexualidad*, la crisis del optimismo racionalista se halla ligada al ascenso de la sexualidad en las preocupaciones filosóficas. La razón desespera en su búsqueda de un sentido trascendente. El hombre se descubre abandonado en un mundo caótico, sometido a las leyes de la Naturaleza y albergando en el interior de su propio ser un núcleo irreductible de Naturaleza.

En las últimas décadas del siglo XIX y a principios del XX, el arte y la literatura europeos multiplicaron las representaciones de la perversidad de la Mujer. Una sexualidad femenina amenazante se insinuaba en la pintura, la escultura, la novela y la poesía. Las «flores del mal» baudelaireanas se abrían y proliferaban en la cultura de la época. Las Ménades y Salomé poblaron la fantasía de los artistas, los intelectuales y su público. La Mujer fue representada como fuerza ciega de la Naturaleza, realidad seductora pero indiferenciada, ninfa insaciable, virgen equívoca, prostituta que vampiriza a los hombres, belleza reptiliana, primitiva y fatal. ¿A qué se debía la proliferación de representaciones de la amenazante sexualidad femenina a finales del siglo XIX? En la estela de los análisis feministas de la segunda ola, el profesor de literatura comparada Bram Dijkstra, en un documentado estudio sobre el arte de fin de siglo[269], se muestra convencido de que se trató de una «guerra contra la mujer», guerra suscitada por la imposibilidad de que esta se plegara completamente al ideal de «ángel del hogar» de la primera mitad del XIX. Además de constituir una fuente de excitación y placer masculinos, estas imágenes avisaban de los peligros que, supuestamente, amenazaban al varón decimonónico occidental: «razas inferiores», «clases inferiores» y mujeres eran percibidas como naturaleza primitiva capaz de destruir la civilización. El darwinismo social[270] o aplicación interesada de la teoría de la evolución para legitimar el colonialismo, el capitalismo y el patriarcado condujo a esta amalgama en la que el oprimido adquiere perfiles bestiales y demoníacos. Sexismo, clasismo y racismo coinciden en la adjudicación de los mismos rasgos al individuo sometido: animalidad y sensualidad portadoras del caos. Para Dijkstra, se trataba de un claro mecanismo de dominación que poseía dos funciones: justificar la discriminación y explotación practicadas sobre ciertos grupos y desviar sobre

fáciles chivos expiatorios la ansiedad y la frustración generadas por las transformaciones capitalistas. La misoginia y el odio al judío estarán, así, estrechamente unidos en ese período que anuncia el genocidio nazi.

Con el pesimismo de Schopenhauer y de su discípulo Edward Von Hartmann, la sexualidad se transforma en revelación de la Voluntad de Vivir o Uno-Inconsciente. La esencia de la realidad, generalmente oculta tras la apariencia nouménica o velo de Maya, es una fuerza ciega (Voluntad). Esta energía constituye la sustancia de todo cuanto existe. Es la esencia del Universo y la descubrimos a través de la introspección. Se manifiesta en toda su salvaje obstinación en el acto sexual. Schopenhauer concibe la vida como una tragedia, puesto que el dolor y el hastío predominan sobre los breves momentos de placer y el final es siempre la muerte. Por ello, el acto sexual es una traición de los amantes al hijo que vendrá. Lo encadena a la continuidad de la vida, es decir, del dolor. Puesto que la Vida es el Mal, la sexualidad es el Mal que impide el final del sufrimiento y de la vana ilusión. En el suplemento a *El mundo como voluntad y representación*, titulado «Metafísica de la sexualidad», Schopenhauer afirma que las mujeres son la trampa que la especie pone al individuo para reproducirse. Sin menoscabo del gran valor de conjunto de la filosofía schopenhaueriana, puede decirse que la popularidad que adquirió su obra se debió, en una parte no desdeñable, a su conceptualización de la mujer y la sexualidad, según la cual tras la joven seductora se esconde una madre que, inconscientemente, contribuirá a la cadena del dolor con nuevas víctimas. El acto ético será, pues, el ascetismo. La afirmación de la inferioridad femenina en Schopenhauer no se debe, como a veces suele suponerse, a que el «pobre filósofo» no conocía mujeres inteligentes y cultas. Muy por el contrario, un mínimo conocimiento de su biografía nos muestra que constituye el rechazo a la figura de la ilustrada, figura encarnada por su propia madre, escritora de renombre que presidía un salón literario al que asistía el mismo Goethe[271].

En 1902, *Sexo y carácter* de Otto Weininger recoge la idea schopenhaueriana de que es injusto ser arrojado al mundo. Admirador de Kant y defensor acérrimo de la idea de dignidad del individuo, el autor considera que la reproducción no se puede utilizar como móvil justificatorio del acto sexual, ya que «es moralmente reprobable, porque no se pide su consentimiento al ser que va a venir al mundo[272]». Además, el amor materno sería una «gran inmoralidad» porque es independiente de la individualidad del niño: «únicamente entre individualidad e individualidad puede existir una relación ética[273]». Muy influido por la lectura de San Agustín, que veía

pecado y desorden en el placer sexual, incluso en el que tenía lugar entre cónyuges, Weininger observa horrorizado la pérdida momentánea del control racional del cuerpo. A causa de las mujeres existe el falo —sostiene—, es decir, el deseo masculino que precipita a los hombres al abismo de la animalidad. Y radicaliza la misoginia del maestro del pesimismo al sostener que, puesto que las mujeres son la sexualidad misma, deben desaparecer junto con los judíos, representantes de una raza que considera afeminada. Solo los arios le parecen viriles. Judío y homosexual, se suicida a los veintitrés años poco después de la publicación de su libro[274]. Esta obra cumbre de la unión de racismo y misoginia en la Filosofía fue traducida a varios idiomas y admirada por gran parte de la intelectualidad europea y americana durante largo tiempo. Su popularidad fue tan grande que en el siglo XX solo en Austria se hicieron más de cincuenta ediciones. Las extremas manifestaciones de misoginia de O. Weininger coinciden con un momento cúspide del sufragismo, movimiento que este autor consideró promovido por individuos intersexuales, mujeres viriles que, con su iniciativa masculina, arrastraban al activismo a las mujeres normales. Una lograda plasmación literaria de esta explicación biologicista del sufragismo es la novela *Las bostonianas* de Henry James[275].

Pero no siempre la identificación de sexualidad y Mal conduce a una propuesta de liberación a través del ascetismo. Uno de los teóricos del erotismo más reconocidos, Georges Bataille, parte, justamente, de una aceptación de la sexualidad como Mal para proponer, en clave sado-nietzscheana, la transgresión como superación de los límites de la sociedad burguesa. Recuperando las tesis del marqués de Sade, Bataille plantea la necesidad de asumir el Mal para recuperar la vivencia de la soberanía, experiencia perdida en un mundo de razón instrumental capitalista e igualdad democrática ante la ley. El erotismo sadomasoquista constituye, de esta manera, un sustituto ritual del impulso ontológico de negación del Otro, es decir, del crimen prohibido por la sociedad. El acto sexual es asimilado a la violación, a la negación de los límites que configuran la identidad del objeto de deseo. El Mal es, entonces, liberador, y otorga al hombre la animalidad sagrada o rango de «naturaleza transfigurada», que no es simple inmediatez natural sino asunción consciente de la energía instintiva reprimida por las normas culturales. Dado que, señala Bataille, el respeto de los derechos individuales impide la utilización de las personas como simples medios, es necesario que exista un grupo especial hacia el que pueda canalizarse el deseo destructivo. Este grupo es el de las prostitutas, objeto paradigmático del deseo

masculino que permite que el varón acceda a la experiencia de la liberación con respecto a las miserias cotidianas del mundo de la necesidad. La prostituta es el objeto del erotismo. Sostiene este pensador que su cuerpo semidesnudo evoca tanto el horror de la Naturaleza viscosa en donde se gesta la vida y la muerte como, en las pocas prendas que la cubren, el vestigio de la civilización y de sus prohibiciones transgredidas. El objeto de deseo del erotismo es esta naturaleza «maldita». En la teoría de Bataille, la figura de la prostituta, como Naturaleza maldita imprescindible para el sentimiento de soberanía masculino, es el contramodelo de la mujer que, en el siglo XX, comienza a acceder a profesiones y empleos, y con ello, según este filósofo, pierde la sensualidad, masculinizándose. Volveré más adelante sobre las ideas de este autor que ha marcado las representaciones de la sexualidad de las últimas décadas.

El ascetismo y la transgresión aparecen como las dos caras de la conceptualización de la sexualidad como Mal y, puesto que las mujeres han sido y son tradicionalmente identificadas con la sexualidad, también el colectivo femenino queda bajo sospecha. Si, según ciertas interpretaciones de corte psicoanalítico, el miedo a la mujer genera la política sexista, por el contrario, desde una lectura vinculada a las teorías de la colonización, es la política sexista la que genera el miedo al oprimido. Indígenas, mujeres y animales han sido demonizados en procedimientos similares que legitiman la dominación. La peligrosidad del oprimido justifica, así, su control o eliminación. Este proceso no se produce a nivel consciente. Constituye el fondo de convicciones sobre el que suele descansar una sociedad colonialista, sexista o antropocéntrica extrema.

Las peculiaridades de la Otredad, tanto las naturales (la menstruación interpretada como impureza, por ejemplo) como las que son resultado del proceso de dominación (hipocresía y superficialidad de las mujeres, etc.), son ontologizadas y convertidas en pruebas de la inferioridad y peligrosidad del sometido. La perversa mujer insaciable es una creación masculina que termina legitimando la opresión y el control. La justificación de las amputaciones sexuales rituales por el supuesto carácter lascivo e inagotable de la sexualidad femenina natural constituye un caso paradigmático del funcionamiento de este mecanismo en otras culturas. La sexualidad amenazante femenina de las representaciones artísticas y de las teorías filosóficas de la Europa decimonónica no surge de un temor ancestral hacia los estratos en que la Vida muestra su complicidad con la muerte. Aparece como reacción a las reivindicaciones feministas. No es una casualidad si,

junto con la aparición del paradigma de igualdad de las democracias modernas, se popularizaron las teorías de la Medicina sobre la completa dependencia del cerebro femenino de las exigencias reproductivas. Tuvieron su continuación en la doctrina de la envidia del pene freudiana[276]. La maternidad definida como destino excluyó durante largo tiempo a la mitad de la población de la ciudadanía y del acceso a los estudios superiores.

Hasta aquí hemos hecho un rápido repaso de la identificación de Mujer, sexualidad y Naturaleza con la Caída, el Mal y la finitud. Pero nuestra historia cultural contiene también concepciones más sosegadas sobre el cuerpo y el sexo. Esta tradición es minoritaria y ha sido perseguida.

Placer y libertad

La reivindicación de los placeres de los sentidos nos devuelve en primer lugar al debate entre estoicos y epicúreos. Ambos partían de cosmologías que veían en la Naturaleza un todo armónico. Los ascéticos estoicos incluso la divinizaron. La Naturaleza (φυσις) era un orden divino en el que no cabía el mal más que por la intención incorrecta del hombre. Pero el monismo materialista de los primeros estoicos fue derivando hacia una contraposición fundamental entre espíritu y materia. La doctrina moral que aconsejaba abstenerse de los placeres de los sentidos y atenerse únicamente a los dictámenes de la razón para conseguir la inmutabilidad y, con ello, la paz, terminó por demonizar el cuerpo y llevar al dualismo metafísico. Por el contrario, la escuela epicúrea, también poseedora de una cosmología materialista, continuó cultivándola quizás porque desde el comienzo aceptó los placeres del cuerpo como parte de la vida feliz. La Naturaleza interna no era una amenaza que hubiera que sofocar. Tan solo se trataba de disfrutar de ella con mesura, de manera de no enfermar ni vivir bajo un sometimiento total a las pulsiones básicas.

Poco se conserva de los escritos epicúreos, perdidos o destruidos por ser considerados corruptores. La idea básica de los pensadores de esta corriente filosófica es que «el placer es el principio y el fin de una vida feliz[277]». Extraen esta conclusión de lo que consideran una finalidad natural: todos buscan el placer y tratan de evitar el dolor. Sin embargo —apuntan—, no todo dolor ha de ser evitado ni todo placer aceptado. El cálculo prudente sobre las consecuencias de cada decisión caracteriza al sabio. La *Carta a Meneceo* de Epicuro explica claramente que la felicidad solo puede darse cuando se han

superado las supersticiones y se goza de la conciencia tranquila que procura una vida honesta junto con placeres de los sentidos compatibles con la salud del cuerpo. En referencia polémica a la doctrina estoica, sostiene que la renuncia completa a los placeres del cuerpo es antinatural y que, por lo tanto, no puede ser camino de la felicidad. Los consejos éticos y los dietéticos se unen para delinear una vida sencilla y agradable. La clasificación de los deseos en naturales y superfluos conserva todo su interés para nuestra sociedad de consumo. Los deseos superfluos, observa Epicuro, reducen nuestra independencia. La ansiedad que generan nos aleja de la felicidad. Y, en el siglo I a. C., el epicúreo Lucrecio muestra en *De rerum natura* que el lujo de la civilización es engañoso porque exige enormes penas y sacrificios que no se ven finalmente recompensados, mientras que el goce de la Naturaleza y de la amistad es accesible y tiene la solidez de lo auténtico. Para ser feliz no hace falta poseer una casa con estatuas, adornada de oro y plata —observa—, ya que se puede disfrutar intensamente con amigos bajo un gran árbol, junto a un arroyo, en la hierba llena de flores primaverales[278]. Estos pasajes filosóficos que recuerdan los placeres provenientes de la naturaleza interna —nuestro cuerpo que requiere atender a sus necesidades básicas— y de la naturaleza externa, que ofrece alimentos sencillos y un medio de tranquilidad y belleza, cobran en la actualidad un nuevo sentido y valor al diseñar un ideal de felicidad independiente del poder y la riqueza muy cercano al ecologista.

Las ideas del epicureísmo atravesaron los siglos de manera indirecta, a través de comentadores que las criticaban, o directa en los escasos textos que se conservaron y cuyas ediciones serían vendidas clandestinamente a los libertinos de los siglos XVII y XVIII. El libertinaje, como actitud de rebeldía y de afirmación del cuerpo frente a su negación religiosa, no tenía los tintes siniestros que le otorgara el marqués de Sade. La literatura libertina de la Ilustración no se reduce a los escritos de Sade, autor que la radicaliza y lleva a su culminación, al tiempo que la transforma y desborda. Un abismo filosófico y vital separa la obra de Sade de la del Marqués d'Argens, del abate du Prat o de John Cleland[279]. Mientras que en la primera se exalta la tortura y muerte, las otras presentan una amable subversión de los códigos morales de la época que excluye la violencia. El concepto de Naturaleza es clave en esta diferencia que podría resumirse como la oposición entre la madrastra cruel y la madre permisiva. Esta última permitía aspirar a un orden sociopolítico nuevo emancipado del poder religioso. Es el camino adoptado por libertinos como Diderot[280] o Choderlos de Laclos[281]. Por el contrario, el universo

sadiano es desesperanzado y cruel. Como apunta Celia Amorós, su aristocratismo anarquizante nacería de su incapacidad de abandonar el imaginario del estatus del Antiguo Régimen. Al no haber abolido las antiguas normas, necesita ofrecer continuos sacrificios de víctimas inocentes como ritual transgresivo propiciatorio ante el Padre Despótico. Su incompleto parricidio simbólico le impide aceptar el nuevo contrato sexual de la fratría revolucionaria republicana que redistribuye las mujeres según el orden burgués. Sade invierte el paradigma ilustrado de la Naturaleza buena y asume su normatividad como impulso permanente a la transgresión[282].

El concepto de Naturaleza desempeñó un papel muy importante en la configuración teórica de la democracia moderna. En la historia de la filosofía es ya clásico contraponer la hipótesis del «estado de naturaleza» de Hobbes a la de Rousseau. En el primero, esta hipótesis de trabajo[283] nos ofrece una imagen siniestra de la humanidad antes de la institución de las normas morales y políticas. A su juicio, era la guerra de todos contra todos. Ni el que tuviera más fortaleza física podía sentirse seguro, ya que varios podían unirse para robarle o matarle. Este panorama poco atractivo de los orígenes correspondía a una definición antropológica pesimista: el hombre es voluntad de poder hasta la muerte. Solo creando una autoridad política y delegando en ella el uso de las armas podrá conseguirse la paz. Rousseau, por el contrario, presenta una imagen idílica de los primeros tiempos. El hombre vivía en soledad y en paz animado por un sano amor a sí mismo y una bondadosa compasión hacia los demás. Según expone el ginebrino en su famoso *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, la civilización corrompió esta naturaleza humana sobre todo a partir de la aparición de la propiedad privada. Los lujos y la extrema pobreza deformaron el cuerpo y la mente de los hombres y son la causa de todos los males sociales. Si los herederos de Hobbes como el marqués de Sade enfatizaban la negatividad del deseo erótico, los de Rousseau insistirán en su bondad.

Así, el pensamiento socialista cultiva una concepción positiva de la sexualidad como expresión natural. En *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Engels esboza la idea de una sociedad futura en la que la mujer, gracias al trabajo fuera del hogar, adquiere los mismos derechos al amor sexual que el hombre. El matrimonio, unidad económica, será reemplazado por uniones basadas en el afecto y la atracción mutua y libre. En una palabra, Engels intuyó la monogamia serial contemporánea. Sus ideas sobre la relación futura entre los sexos serían profundizadas por los trabajos de Alejandra Kollontai, quien cuestiona la explicación engelsiana del

sometimiento femenino como resultado de la aparición de la propiedad privada[284]. Su propuesta de una «mujer nueva» para la sociedad socialista incluye, junto a los rasgos de disciplina, libertad e independencia, «la afirmación de sus derechos a las *dichas terrestres,* en vez de la máscara hipócrita de la *pureza*[285]».

La literatura de la corriente naturalista del siglo XIX criticó la identificación entre sexualidad y mal del cristianismo. En su espléndida obra *La falta del abate Mouret*, el maestro de la novela social, Émile Zola, analiza finamente cómo hasta la misma Virgen María puede ser objeto de sospecha para el fundamentalismo misógino. La devoción del joven abate protagonista del relato es condenada como una debilidad por otro personaje de religiosidad misógina y fanática para quien el ideal de trascendencia ha tomado la forma de la separación completa del espíritu con respecto al cuerpo femenino. Las primeras escenas muestran al abate rezando ante una estatua de la Virgen. La profunda devoción que le profesa aparece como sublimación del deseo inconsciente y anuncia el pecado que vendrá: la entrega a la Naturaleza, a la finitud. El personaje femenino que conseguirá apartar al párroco de sus obligaciones es una joven extraña y solitaria llamada Albine que habita en una antigua casona con un inmenso jardín exuberante en el esplendor del verano. Su unión de amor y voluptuosidad se produce bajo la sombra de un árbol gigantesco, «bueno, robusto, poderoso, fecundo, de cuya bóveda verde se derramaba todo el goce de la creación», su savia rebosante «lo convertía en la virilidad misma de la tierra[286]». El trágico final de esta novela muestra la devastación producida por el rechazo de los impulsos vitales: el Dios que exige reprimir el deseo ordena repudiar a la mujer y a la Naturaleza. La identificación materialista y romántica de Mujer y Naturaleza es aquí claramente positiva, lo cual no impide, sin embargo, que se nos presente una mujer mitificada, víctima autodestructiva y abnegada. Albine enferma tras curar a su amado y decide dejarse morir como las flores de su jardín edénico. Como Naturaleza sometida al devenir, muere en el otoño, después de que la abandone el arrepentido abate. En *La alegría de vivir (La Joie de vivre),* otra sacrificada joven representa la fuerza vital frente al decadente e inútil pesimismo schopenhaueriano del personaje masculino: un inventor *amateur* fracasado que muestra con su trayectoria los peligros del entusiasmo positivista cuando no se posee un carácter sólido. La reducción de la mujer a símbolo de la maternidad se hace patente en *Fecundidad,* uno de los cuatro Evangelios socialistas[287] proyectados por el fundador del naturalismo literario. Esta novela es un cántico a la descendencia numerosa y una firme

condena a las parejas que no se reproducen. Con la llegada de cada nuevo hijo, los personajes roturan un nuevo campo, preservándose así del hambre y de la miseria. Evidentemente, esta obra no compartía las convicciones del neomalthusianismo socialista de su época. La identificación de la sexualidad femenina con la maternidad recorre también *La Regenta* de Clarín, ese extraordinario fresco de la opresión sufrida por las mujeres en la España decimonónica. El adulterio de la protagonista es justificado por su frustración con un marido que no le ha dado hijos. Las convicciones biologicistas terminan neutralizando la potencialidad emancipatoria que para las mujeres podía tener la obra de estos grandes escritores.

En el siglo XX, Wilhem Reich puede ser considerado el máximo exponente de la conceptualización de la sexualidad como Naturaleza buena propia de la tradición materialista y socialista. Sus principales escritos fueron un catecismo durante la revolución sexual de los sesenta y setenta, gran cambio social que el autor no llegó a ver, ya que su muerte se produjo en 1957. La ruptura de Reich con Freud se consumó cuando este llegó al convencimiento de la existencia de una pulsión de agresión. Para Reich, en cambio, sadismo y masoquismo son fruto de deformaciones libidinales inducidas por la sociedad en su desarrollo histórico. Sostiene que en el plano profundo de la estructura psíquica subyacen la sociabilidad y la sexualidad naturales, así como la capacidad de placer y amor. En su obra, la sociedad socialista del futuro se caracterizaría, como en Engels, por la monogamia serial. Para Reich, la sexualidad sana, natural, era la de la pareja heterosexual que se uniría por amor solo mientras este afecto durase.

La agresividad, el sadismo y la perversión del inconsciente freudiano pertenecen a un plano intermedio producido por la represión. Según Reich, la potencia liberadora del orgasmo es capaz de disolver la superestructura caracterológica de autodominio y sociabilidad artificial que funciona como máscara encubridora de la agresividad. De esta forma, entiende que la liberación sexual conduce a la revolución política socialista. En 1951, Reich fue más allá del campo de la terapia, la psicología y la teoría política para lanzarse a la especulación metafísica. Afirmó que había descubierto «la materia primordial» a la que dio el nombre de «orgón» y definió como energía sexual constitutiva de la totalidad de los entes. En una teoría que deja entrever cierto parentesco con el idealismo alemán, sostuvo que esta fuerza cósmica había ido adquiriendo gradualmente conciencia de sí, perdiendo su espontaneidad emocional y sepultando las fuerzas biológicas libres del matriarcado originario bajo la estructura caracterológica represora patriarcal.

Más tarde, Marcuse, también desde un enfoque freudo-marxista, realizará una relectura del psicoanálisis encaminada a devolverle sus supuestas potencialidades revolucionarias. *Eros y Civilización* (1955) y *El hombre unidimensional* (1964), obras que junto a las de Reich serán libros de cabecera de los rebeldes de mayo del 68, despliegan una crítica a la sociedad consumista y a los individuos alienados que la habitan. Observando una época histórica más permisiva en el plano de la sexualidad, Marcuse forja el concepto de «desublimación represiva». La sublimación es el concepto freudiano que alude al desvío de las pulsiones libidinales hacia realizaciones culturales. La sublimación es una forma de represión de la sexualidad que hace posible el desarrollo de la civilización. La creciente gestión mercantilizada de todos los aspectos de la vida de los individuos en el capitalismo avanzado lleva, según Marcuse, a fomentar la expresión no sublimada de las pulsiones libidinales. Así, la libertad sexual de que se goza sería falsa por estar condicionada por estereotipos inauténticos. Pero sus raíces hegelianas le inducen al optimismo. En su particular versión del progreso de la humanidad, el patriarcado y la represión de la sexualidad han sido el necesario momento de la negación previo a un futuro de sublimación no represiva, lúdica y artística. En esa sociedad del porvenir, el sometimiento de las mujeres será abolido. Como André Breton, padre del surrealismo, piensa que el futuro es femenino y que permitirá «el retorno de lo reprimido», es decir, la recuperación de la sintonía con la Naturaleza y sus placeres.

Esta figura de la alteridad femenina o sexualidad natural positivamente connotada no es misógina. Las teorías que la sustentan contienen interesantes análisis de la constitución de la masculinidad como razón instrumental y están animadas por una voluntad transformadora que les ha valido la adhesión de un cierto número de pensadoras feministas. Frente a los fundamentalismos de diverso signo que anatemizan una libido que no esté enmarcada en rígidas instituciones patriarcales, el discurso de la sexualidad como Naturaleza buena parece un soplo de aire fresco y saludable. Y, sin duda, mucho tiene de ello. Sin embargo, no podemos dejar de advertir que, en su exaltación del retorno de lo reprimido, también vincula a las mujeres con una naturaleza pulsional primitiva, aunque, esta vez, se preconice su recuperación y se ensalcen sus virtudes. Como señala Celia Amorós[288], en la búsqueda de un nuevo sujeto revolucionario, se apela, así, a un realismo de los universales. Las mujeres en toda su variedad de individuos son transformadas en «la Mujer» con cualidades esenciales redentoras. Una de las formas de la constitución del

Otro en tanto lo Otro de lo Uno, es decir, del sujeto que enuncia, consiste, justamente, en negarle la individualidad.

En las diferentes teorías sobre la sexualidad que hemos examinado existe una constante reificación de las cualidades atribuidas a las mujeres. Predomina la identificación de la mujer con la Naturaleza y la sexualidad, en unos casos condenada, en otros ensalzada. Mujer y sexualidad son concebidas como mediación hacia la servidumbre o hacia la liberación del individuo. Esto no puede asombrarnos. La función mediadora de la figura femenina es muy antigua. Durante muchos siglos se articuló en el lenguaje religioso. Eva, causante de la Caída, representaba la sensualidad seductora inspirada por la serpiente. María, su contrapartida, era venerada como la mediadora por excelencia entre la vida terrena y el Dios que aseguraba la salvación eterna. Todavía hoy, numerosas sucesoras secularizadas habitan los espacios ficcionales de la letra impresa, del cómic y de las pantallas grandes y pequeñas. La función femenina de mediación sirve de marco y apoyo al sujeto masculino patriarcal al cual se adjudica la verdadera individualidad con sus complejas y múltiples facetas.

Ana de Miguel ha afirmado que una de las virtudes del feminismo consiste en descubrir «la gran coincidencia», es decir, cuán tradicionales son «los tremendos transgresores[289]» en lo que se refiere a su concepción de las mujeres. Aunque solo fuera por este motivo, considero que la admiración ante la obra de arte no debe inhibir toda observación crítica sobre sus contenidos, sobre todo si tenemos en cuenta que la producción ficcional no es un mero reflejo de la realidad, sino que contribuye a modelarla y a troquelarnos a todos y todas debido al entrelazamiento de sus funciones de descripción, narración y prescripción.

Veamos, por ejemplo, el caso de Julio Cortázar, un autor con gran calidad literaria y profundidad reflexiva[290]. Escritor contestatario de cuya sincera voluntad de compromiso no dudo, criticó la moral sexual burguesa a lo largo de su vida de creación artística. Primero, vio en el erotismo una forma de liberación individual. Más tarde, ya en su segunda etapa creadora, influido por la izquierda freudiana y el mayo francés, lo consideró un motor de transformación política. Pero, mientras que sus protagonistas masculinos son individuos en toda su complejidad existencial, la mujer cortazariana es naturaleza críptica inconsciente representante de los enigmas de la vida y la muerte. Sus personajes femeninos se resumen en dos tipos: la mediadora, positivamente connotada, mujer-Naturaleza (la Maga, Ludmilla, etc.) y la reprimida-represora, mujer-araña, representante del orden social burgués

(Francine y las numerosas novias y madres de relatos breves como *Las armas secretas* o *Verano*). Las primeras facilitan el acceso del hombre a la unión con el cosmos o con la colectividad revolucionaria, las segundas lo esclavizan y deben ser neutralizadas, si es posible, a través de una ceremonia sexual ontologizante: la violación concebida como alteración del orden femenino represivo.

La manera cortazariana de entender la liberación sexual es sumamente representativa de la forma en que esta fue asumida en muchos casos por la progresía de la época: aunque en el discurso racional se declare que la sexualidad será entre iguales, a menudo emergen las antiguas convicciones patriarcales, convirtiendo la liberación sexual en libre acceso al cuerpo de las mujeres tras haber eliminado los obstáculos religiosos y morales. Esta peculiar combinatoria de libertad sin igualdad[291] está estrechamente ligada a la conceptualización de las mujeres como genérico carente de auténtica individualidad[292]. La confusión entre liberación sexual y negación de la autonomía de las mujeres alcanza su punto máximo en el relato *Anillo de Moebius*[293], que presenta la violación como clave gnoseológica y ética. El texto es de gran belleza formal, pero hoy no podemos dejar de sorprendernos por las implicaciones de su trama narrativa, que se puede resumir de la siguiente manera: el violador es una víctima de la sociedad que le castiga; la sociedad no comprende que el alma de la joven violada y asesinada agradece desde el más allá el haber sido despertada al deseo sexual; el deseo sexual de la joven muerta es una fuerza que atraviesa los entes y se abre camino, dificultosamente, a través de la materia inconsciente para volver a encontrar a su bienhechor que yace en prisión, a punto de ser ejecutado. Quizás este relato no debería sorprendernos teniendo en cuenta que para referirse a su proyecto de superación de los moldes de la novela tradicional Cortázar había declarado, años antes, que esta solo podía ser del gusto de un pasivo «lector hembra». Posteriormente, el escritor se manifestó arrepentido de haber elegido esta denominación como sinónimo de «lector pasivo» y pidió perdón a todas las mujeres por lo que calificó de ingenuidad machista[294]. No tengo constancia de que haya aplicado esta autocrítica también a relatos como el citado.

Revisar la obra de muchos creadores considerados de vanguardia, independientemente de la admiración que podamos sentir por la calidad de sus obras, puede ser un interesante ejercicio de análisis de los contenidos patriarcales de ciertos discursos contestatarios. ¿Qué nos dicen sobre la relación entre los sexos y la sexualidad Gabriel García Márquez, Lars Von

Trier, Eliseo Subiela y tantos otros? No puedo dejar de recordar que, en 2004, García Márquez publicó *Memoria de mis putas tristes*, obra breve que nos presenta a un anciano que decide ofrecerse, para festejar sus noventa años, una noche de «amor loco» con una adolescente virgen. Con ese fin, llama a la encargada de un prostíbulo para ver si tiene alguna «novedad». Su experiencia será con «una virgencita de 14 años… morena y tibia. La habían sometido a un régimen de higiene y embellecimiento que no descuidó ni el vello incipiente del pubis. Le habían rizado el cabello y tenía en las uñas de las manos y los pies un esmalte natural, pero la piel color de la melaza se veía áspera y maltratada. Los senos recién nacidos parecían todavía de un niño varón, pero se veían urgidos por una energía secreta a punto de reventar… Un tierno toro de lidia[295]». Reveladora comparación: ya sabemos cuál es la suerte que le espera al inocente toro de lidia cuando sale al ruedo. Erotismo y sacrificio aparecen unidos una vez más en un tortuoso imaginario patriarcal. Esta obra del premio Nobel colombiano fue celebrada por la crítica y el público como extraordinaria reflexión sobre la vejez y la muerte. Las pocas valientes que se atrevieron a criticar la imagen femenina cosificada que presentaba fueron calificadas en los foros de Internet de ignorantes, sexualmente reprimidas e incapaces de comprender el genio artístico.

Practicar la hermenéutica de la sospecha feminista en obras consagradas depara numerosas sorpresas. Nos sorprenderá la inocencia y el entusiasmo con que acogimos creaciones artísticas que nos presentaban una imagen tópica de las posibilidades ontológicas de las mujeres: musa inspiradora o esposa represiva, cuerpo sensual o encarnación del prejuicio, naturaleza o producto falso y artificial, siempre medio para la realización del atormentado héroe… Y, lo que aún es más importante, nos mostrará la distancia que nos separa, gracias al desarrollo de la teoría feminista, de los planteamientos transgresores acríticos con respecto a las categorías de género-sexo.

La navaja que cortaba el ojo de una mujer en las primeras escenas de *Un perro andaluz* tenía género[296]. El impulso revolucionario surrealista «epataba al burgués» pero no alteraba las estructuras imaginarias patriarcales. Lo mismo puede decirse de gran parte de los creadores (y, a menudo, creadoras) contemporáneos. La fórmula patriarcal transgresiva es tan rentable que ha llegado a la ficción para masas, a los cómics y a los videojuegos. «Las chicas malas están de moda», titulaba hace un tiempo un semanario de gran tirada. La industria audiovisual de la sociedad de consumo ha recuperado y masificado parte del discurso transgresivo patriarcal. Consciente o inconscientemente, algunas realizadoras han tomado nota del nuevo guion

que lleva al éxito y adoptan las convenciones de rigor para causar el impacto adecuado. En estos casos, la mayor innovación consiste en que las figuras femeninas también aspiran a transgredir, a cosificar y a ser cosificadas. Para ese viaje no necesitábamos tantas alforjas.

Capítulo 5
La liberación del Eros en la sociedad del riesgo

> Hoy como ayer las jóvenes harán lo que quieran, y no podría ser de otro modo, pero seguro que unas cuantas, las suficientes, seguirán tomando el testigo del feminismo y ellas, como en su día las sufragistas, las socialistas y las radicales, ellas cambiarán el mundo.
>
> ANA DE MIGUEL

En la actualidad, los personajes femeninos que asumen una sexualidad activa no suelen ser castigados. Esto se debe tanto a la mayor libertad aportada por la revolución sexual y la segunda ola del feminismo como a un proceso de adaptación del patriarcado. Afortunadamente, puede observarse una mayor variedad de modelos de mujer. Mientras que hasta bien entrado el siglo XX los personajes femeninos sexualmente activos por lo general solían ser sancionados con la muerte o el fracaso[297], ahora la liberalización de las costumbres sexuales las convierte en paradigmas del éxito, siempre y cuando, eso sí, no se enfrenten seriamente al héroe. A veces, como Naturaleza salvaje que admite la domesticación poniéndose al servicio de la trascendencia masculina, realzan convenientemente la magnitud de la conquista. En otras ocasiones, pueden participar en escenas de acción como colaboradoras eficaces y hasta valerosas guerreras. Observa María Reina que la nueva aventurera, «en una especie de contrapráctica a lo Butler, acaba, por medio de continuas *performances*, por ser, justamente, lo que una “mujer” *no* debe ser[298]». En el contexto de la cibernética, junto a inquietantes asesinas como la cybervampira Rayne de Bloodrayne, los videojuegos ofrecen figuras potentes —pensemos en la ya clásica Lara Croft— que no son demoníacas. Los pechos y glúteos prominentes de estas nuevas heroínas son realzados por dispositivos electrónicos letales. Sus imágenes suelen ser altamente sexualizadas. Sus genealogías son patriarcales. Así, al igual que Palas Atenea nacía de Zeus, Lara Croft está eternamente unida a su padre por el recuerdo.

Las madres permanecen ausentes, a pesar de que en la realidad estadounidense de los últimos años las familias monoparentales ofrecen el panorama exactamente contrario: no hay padres.

La forma de comprender la exhibición de la sexualidad en los *media* es fuente de desencuentro entre feministas de la segunda ola y sus hijas. Recogiendo el concepto de estrategia mítica en una época mediática de Ann Powers, señala Kathleen Rowe Karlyn que «las jóvenes no ven ninguna contradicción entre el poder femenino y una sexualidad asertiva. Los iconos del *Girl Power* pueden vestir ropa *sexy* mientras demuestran su destreza física feroz (Buffy) o pueden cantar las virtudes del poder femenino y la solidaridad mientras llevan WonderBras (*Spice Girls*[299])». Dicho esto, no corresponde dar un precipitado diagnóstico de victoria. El análisis de esta nueva realidad requiere diferenciar matices y efectos, ya que no sería adecuada una conclusión totalmente positiva ni totalmente negativa. Por un lado, se trata de la conquista de nuevos territorios de acción y placer para las mujeres. Por otro, en lo que se refiere a los aspectos sombríos, deberíamos considerar la característica de lo que he llamado patriarcado de consentimiento: la incitación a ser y hacer aquello que es funcional al sistema patriarcal en sus nuevas configuraciones. En otro lugar, he distinguido los patriarcados de coerción, basados en normas consuetudinarias o leyes opresoras contra las mujeres, de los patriarcados de consentimiento propios de las sociedades desarrolladas. Estos últimos pueden ser comprendidos foucaultianamente como sistemas de producción de deseo, de subjetivación (*asujetissement* en el sentido de *sujeto* y *sujetado, sometido*). La constitución de las identidades de género explicaría la posibilidad de un funcionamiento patriarcal más eficaz a través de la generación de deseos frente al modelo anterior, basado en la coerción. Evidentemente, la opresión se hace mucho más sutil y más difícil de desvelar en la medida en que el sujeto mismo es quien activamente la lleva a la práctica. La escisión y la infibulación son casos extremos de búsqueda del control de la sexualidad femenina en los patriarcados de coerción. Las operaciones de implantes de silicona que realiza un número cada vez mayor de adolescentes para lucir los mismos senos que ven en las famosas son un buen ejemplo de las exigencias del patriarcado de consentimiento.

Utilizar las «armas de mujer» es una tentadora propuesta del patriarcado capitalista a las jóvenes de las sociedades de consumo. Portales de Internet que se presentan como científicos y objetivos informan sobre los inconvenientes de someterse a esta cirugía estética antes de que el cuerpo termine de desarrollarse. Enumeran los riesgos y sufrimientos que puede

implicar, al tiempo que susurran: aventajarás a tus amigas. Ilegal en Estados Unidos antes de los dieciocho años, se ha extendido en países iberoamericanos la costumbre de que las quinceañeras pidan esta intervención como regalo de cumpleaños. Estamos ante un nuevo rito de iniciación para una sociedad cibernética.

En este marco, la práctica sexual promiscua ha pasado de ser un aspecto de la nueva libertad a convertirse en un mandato, en una condición de la autoestima y el reconocimiento social[300]. A menudo, no se tratará de la búsqueda del placer personal, sino de ser aceptada, adaptándose a los deseos ajenos.

Algunos grupos alternativos urbanos han adoptado actitudes airadas contra lo que califican de represión feminista al deseo y a la libertad. Diferencian, así, un feminismo «académico», «elitista» y «puritano» de un feminismo lúdico, solidario, incorrecto y multicultural. El primero sería «burgués» y el segundo, el suyo, «libertario». El rechazo o la aceptación de la práctica sadomasoquista, del velo y de la prostitución definen en gran medida el bando al que se pertenece. Dejar fluir el deseo sin traba alguna y manipular el sistema patriarcal en beneficio propio son las ideas rectoras de esta nueva posición. Pero ¿es realmente inédita? En los albores de la sociedad burguesa, el marqués de Sade sostuvo que ningún hombre podía apropiarse de una mujer. Condenaba el matrimonio en nombre de la libertad. Recomendaba la prostitución. En *La filosofía en el tocador*, declaraba que todas las mujeres pertenecen a todos los hombres. Y, a renglón seguido, agregaba que no había contradicción entre esta aserción y su total reconocimiento de la libertad humana, ya que debe distinguirse entre el goce y la propiedad. La metáfora que elegía para aclarar cualquier duda era muy significativa: una fuente de agua que se encuentra en el camino no pertenece a nadie en particular, pero todos pueden saciar su sed en ella. Las mujeres son —afirmaba— como perras lúbricas, lo propio de ellas es la continua disposición al sexo. Con respecto a los consejos que les daba para salir adelante en una sociedad regida por los varones, son elocuentes los títulos de dos de sus obras más famosas: *Julieta o la prosperidad del vicio* y *Justina o los infortunios de la virtud*. Personajes creados a la medida del cuento filosófico dieciochesco, Julieta y Justina son dos hermanas de trayectorias vitales opuestas. Julieta se convierte en prostituta. Se vuelve enormemente rica explotando las debilidades de sus opresores. Vende sexo, no lo regala ni lo enajena permanentemente con ilusiones vanas. En cambio, Justina es incapaz de superar la creencia en las virtudes y sobre ella se abaten todos las desgracias, incluida, por supuesto, la

miseria. Ironía final de la historia, cuando Julieta decide acoger a la infortunada hermana en su palacio y Justina parece haber encontrado por fin la paz y la felicidad, la Naturaleza se ensaña con la joven honesta. Castiga su falta de inteligencia con un rayo que la mata en un momento en que se asoma a la ventana. La razón sadeana disuelve las normas morales en nombre de la libertad. Julieta y Justina representan la réplica libertina a *Pamela o la virtud recompensada* de Richardson. Pamela asciende socialmente gracias a su virtud. Al rechazar las insinuaciones sexuales del aristócrata de la mansión en que trabajaba, lo fascina y enamora por su pudor. Ilustre antecedente literario de una saga interminable de malas novelas rosas y culebrones televisivos, la *Pamela* de Richardson fue el *best seller* del siglo XVIII: épica de la burguesía ascendente frente a la decadencia moral de la nobleza. Su historia enseñó mejor que cualquier manual al uso cuál era la conducta correcta de la joven modesta y cuál sería el reconocimiento de su mérito. Tendría éxito si acataba las normas de género. Pero la Ilustración era razón analítica que proseguiría su actividad disolvente y cáustica. El escepticismo es uno de sus frutos posibles. Aparece, entonces, Julieta, y prolifera, sobre todo en tiempos desesperanzados en los que solo parece posible buscar la libertad acomodándose a los intersticios que ofrece el poder. ¿Sade, teórico radical del patriarcado contemporáneo?

Finalmente, volviendo a los sectores más amplios y convencionales de la sociedad occidental del siglo XXI, observamos otros signos inquietantes. Los comportamientos extremadamente posesivos que pueden llegar a la violencia en las relaciones afectivo-sexuales y el parcial fracaso de métodos anticonceptivos en la adolescencia actual parecen señalar una zona que los proyectos emancipatorios de la modernidad no alcanzan a iluminar. ¿Nos hallamos ante la pervivencia del «deseo de perder y perderse» que alababa el teórico de la transgresión Georges Bataille? ¿Las conductas de riesgo entre adolescentes corresponden a la voluntad de aniquilación que reniega del sujeto autocontrolado? ¿Se trata de una fatiga del *auto-nomos*?

La transgresión como deseo de la Naturaleza maldita

Si la transgresión ya ocupaba un lugar privilegiado en las vanguardias durante períodos de optimismo y efervescencia política transformadora, en la época de pérdida de los Grandes Relatos tiende a tomar el lugar de la denostada revolución. El acto gratuito y la rebeldía sin objetivo preciso pasan a ocupar

el lugar de la acción contestataria fundamentada en un proyecto. Por eso, podemos decir que Bataille, seguidor de Sade, tiene, como teórico de la transgresión, una vigencia que va más allá de la cita obligada como filósofo consagrado e indiscutido (pero discutible) del erotismo.

Ya me he referido al sexismo inherente a la teoría del erotismo transgresivo de Georges Bataille. El sexismo es la ideología de la inferioridad de uno de los sexos. En una sociedad patriarcal —y todas las sociedades del pasado y del presente lo son—, este sexo es el femenino. El androcentrismo forma parte del sexismo pero es más sutil. Se trata de un punto de vista parcial masculino que hace del varón y de su experiencia la medida de todas las cosas. Por lo general, sexismo y androcentrismo se encuentran juntos y confundidos en el pensamiento de los filósofos y en la cultura de la vida cotidiana. Ahora, a partir de algunos elementos sugeridos pero no desarrollados, examinaré el carácter androcéntrico de la teoría transgresiva de Bataille al hilo de los siguientes interrogantes: ¿su moral de la transgresión que reconoce a Sade y a Nietzsche como sus geniales inspiradores responde a una transformación del patriarcado que se hallaría actualmente en curso? ¿Su exaltación de la violencia y el crimen provendrían de un sesgo de género del pensamiento? ¿La cultura de masas y la (a menudo pseudo) cultura de élites de hoy en día son la correa de transmisión por la que se generaliza esta moral de la transgresión? ¿Qué relación existe entre la violencia irracional explícita y el crimen sexual omnipresentes en la ficción, por un lado, y una jurisprudencia moderna que busca defender de modo creciente el derecho a la seguridad y a la libertad sexual de las mujeres, por otro? En otras palabras: ¿la voluntad de aniquilación transgresiva esconde el deseo de mantenimiento de jerarquías arcaicas de género?

La moral de la transgresión propuesta por Bataille es heredera confesa del inmoralismo nietzscheano como lo es también la teoría *queer*, si bien esta última evita la visión esencialista de los sexos de ambos predecesores. Como nos recuerda Alicia Miyares, «al negar la individualidad a las mujeres y al identificarlas con la veleidosa vida, Nietzsche está afirmando que la primera forma de dominio de los sujetos creadores es la que ejercen sobre las mujeres y la vida. Sin esta primera experiencia de dominio, dominio sobre la naturaleza, es muy difícil que un varón pueda romper cadenas más sutiles que dependen de constructos históricos o morales[301]». En la filosofía de este pensador clave del irracionalismo contemporáneo, el hombre superior ama el peligro y, de esta forma, domina a la vida que es mujer. Justamente, para el autor de *Así hablaba Zaratustra*, uno de los signos de la decadencia de

Occidente, de su feminización, es el movimiento de emancipación de las mujeres y el apoyo que recibe de algunos varones ilustrados que quieren hacer de la mujer un igual.

La obra de Bataille conecta el inmoralismo nietzscheano con el particular enfoque de la sexualidad humana del marqués de Sade. Sostiene que la vida, valor supremo, solo puede tener lugar por el mal. La vida no es sino comunicación, fluir de energía: «Solo si sacrifico en mí y en los demás la integridad del ser, abriéndome a la comunión, accedo a la cumbre moral. Y la cumbre no es soportar sino querer el mal. Es el acuerdo voluntario con el pecado, el crimen, el mal. Con un destino sin tregua que exige que unos mueran para que los otros vivan[302]». El asceta y el burgués se encuentran, según Bataille, en las antípodas de esta moral de sacralización del instante, ya que trabajan reprimiendo sus pulsiones en aras de un objetivo futuro, distinto en cada caso pero coincidente en su carácter acumulativo, previsor. Esta crítica al asceta y al burgués se ajusta a la evolución del capitalismo en el siglo XX y anuncia, sin pretenderlo, el capitalismo de consumo. Aunque con claros ecos fascistas, el socialismo libertario de Bataille se adelanta al espíritu del capitalismo tardío propio de la sociedad del riesgo postmoderna que vivimos actualmente. El aire de familia se hace patente si atendemos al carácter fundamental que otorga a las nociones de descentralización, fluidez, comunicación, asunción del azar y del riesgo, estética (por encima de la ética), consumo innecesario (*dépense*) y transgresión.

Como en el marqués de Sade, Bataille ve en el erotismo una vía privilegiada de acceso a la experiencia de la soberanía. *Histoire de l'érotisme* es una respuesta a los teóricos de la revolución sexual, a esos nuevos epicúreos que pretendían abolir la vergüenza y las normas represivas que afectaban al fenómeno natural de la sexualidad humana. Al diferenciar sexualidad de erotismo, Bataille afirma que las prohibiciones morales que rodean el sexo son necesarias y no deben desaparecer so pena de extinción de la experiencia central de la soberanía en la sociedad de los iguales. «El hombre, en el acto carnal, al mancillar y mancillarse, atraviesa el límite de los seres[303]». Experimenta de esa forma el absoluto, es decir, la Nada, la ausencia de sentido, la nulidad total de lo existente y el vacío del más allá.

En su momento, esta interpretación del erotismo como deseo de Caída, de pérdida, como desafío pero también aceptación de la moral judeocristiana, le valió el calificativo de «puritano». Una rebelión contra las normas que no pretende abolirlas ni suplantarlas sino transgredirlas sería, a los ojos de Sartre, la actitud de «un nuevo místico[304]» que no ha podido liberarse realmente de

la religión de su infancia. En las dos últimas décadas, en cambio, la pérdida de credibilidad de las transformaciones revolucionarias ha elevado el prestigio de la transgresión que solo las desafía.

La teoría del erotismo batailleana declina la feminidad en las categorías de madre, prostituta y trabajadora como formas mutuamente excluyentes. La trabajadora es la mujer asexuada por haber entrado en la cadena de causalidad de la razón instrumental moderna donde nadie es soberano. La esposa-madre representa la esencia femenina del mundo de la necesidad en el que el varón se halla atrapado. Solo la prostituta encarna la «posición de objeto» necesaria para la experiencia de la soberanía. Como figura en la que canalizar el deseo de destrucción, la voluntad aniquiladora, su papel es muy importante. Por ello, Bataille desestima los intentos abolicionistas de la prostitución de ciertos espíritus a los que califica irónicamente de «solidarios». La prostitución, femenina y masculina en Sade, únicamente femenina en Bataille, cumple la función de receptora del odio ontológico expresado en el erotismo, evitando la generalización de la violencia y las perturbaciones del orden político. La idea estaba ya en *La filosofía en el tocador* (1795) del marqués de Sade: «siempre que privéis al hombre del medio secreto de exhalar la dosis de despotismo que la Naturaleza ha puesto en el fondo de su corazón, no vacilará en aplicarla a su alrededor, perturbando al gobierno. Si queréis evitar ese peligro, permitid una libre expresión de esos deseos que le atormentan todo el tiempo de manera involuntaria[305]». Para ello, proponía que el Estado abriera prostíbulos con individuos de ambos sexos esclavizados que satisficieran los deseos despóticos de la ciudadanía.

Bataille rechaza la esclavitud. Considera que el intento de reducir a los hombres a meros objetos se halla irremisiblemente condenado al fracaso por ser una impostura. No sería más que una frágil «ficción» generada por los intereses de los opresores. Pero afirma que, dada la naturaleza agresiva y dominante de los hombres, la preservación del espacio democrático de los iguales caracterizado por el universal respeto de los derechos individuales exige el sacrificio de una parte del colectivo femenino. Las mujeres —sostiene— han tenido que convertirse en objetos para que exista el erotismo, constructo distinto de la natural y espontánea sexualidad animal.

Como puede observarse, la reificación de los géneros y la propuesta sociopolítica de Bataille muestran un carácter claramente sexista. Ahora bien, si el sexismo inferioriza y tiende a discriminar o excluir a las mujeres, el androcentrismo fija estándares de lo propiamente humano a partir de la identidad masculina tal como esta es definida históricamente en los límites del

sistema de género. El nuevo individuo soberano que nos propone la moral de la transgresión de Bataille presenta tres características fundamentales profundamente androcéntricas: la asunción del dualismo jerarquizado y fuertemente generizado Naturaleza/Cultura, la absolutización de la Voluntad de Dominio o identificación de Eros y Thanatos y el *pathos* trágico del héroe solitario.

La Naturaleza de Bataille, como la de Sade, es una madrastra que devora a sus hijos. El asco que suscita la carne sanguinolenta no es natural, observa el filósofo. Es algo propio del desarrollo de la conciencia humana y la civilización[306]. Es rechazo de la Naturaleza en tanto esta muestra la vida anónima e infinita de un devenir en el que vida y muerte se hallan unidas. Como el vitalismo nietzscheano, la teoría de Bataille se opone a la tranquila y mesurada aceptación de los placeres naturales del epicureísmo.

Nos hallamos, pues, muy lejos de las bucólicas descripciones de Lucrecio en *De rerum natura*. Si la civilización y, particularmente, el cristianismo han procedido a la negación del mundo y de la naturaleza propia del hombre a través de la construcción de un reino de pureza regido por estrictas reglas morales, el transgresor es el hombre como Naturaleza transfigurada o segunda Naturaleza, producto de la Cultura.

Lo femenino aparece vinculado, por un lado, a la Naturaleza originaria, a las Ménades, territorio inconsciente en el que la vida y la muerte se confunden, y, por otro, a la Naturaleza maldita, es decir, según el concepto de este filósofo, Naturaleza marcada por la condena de la civilización paradigmáticamente representada por la figura de la sexualidad prohibida o prostitución. Lo masculino se presenta, en cambio, en primer lugar, relacionado con la Ley que establece un orden supranatural. Los hombres crean las reglas morales que exigen el respeto de la madre, la hermana y la esposa. Estas reglas proceden a la instauración de un mundo de pureza que los libera y aleja del horror caótico y carente de sentido del devenir. La segunda figura de lo masculino será la de la transgresión o negación de la negación de la Naturaleza.

La transgresión —en principio accesible a hombres y mujeres— será definida como deseo de la Naturaleza maldita. No es mero retorno al origen sino trascendente afirmación de la animalidad sagrada. En *Acéphale*, Bataille sugiere la relación entre su teoría materialista y el triángulo edípico: el orden establecido por Dios, los reyes y los gobiernos son obstáculos entre el hombre y la Tierra como el padre es la barrera que impide la violación de la madre por el hijo. El vínculo de amor-odio hacia la madre concebida como

Naturaleza repulsiva es también un deseo de identificación con el Padre. Solo habrá placer en la transgresión, en la sublevación contra el Padre y en la humillación de la Madre.

Pero tras la nietzscheana muerte de Dios, el sadomasoquismo se convierte en experiencia mística del éxtasis: si Dios es el Padre ausente, si es la Nada, el hijo también quiere serlo. Alcanza la totalidad a través del erotismo o sexualidad prohibida por el Padre que le permite alcanzar por algunos instantes la vivencia de la libertad absoluta o carencia de determinaciones, es decir, la Nada. El sentimiento motor será el odio (o deseo de eliminación de las barreras del ser determinado). La aniquilación, como manifestación del dominio, debe llegar a la autoinmolación. El acceso a lo sagrado que procura el sacrificio ritual o el erotismo (entendido también como sacrificio) revela la continuidad de los seres aparentemente discontinuos. Particularmente significativa resulta la destrucción de la belleza de las formas naturales para mostrar su cara oculta repugnante. Las vísceras aparecen como la verdad del objeto del deseo. Náusea y seducción ante excrementos, sangre y entrañas, individuos sin rumbo que intentan afirmarse a través de la violencia irracional.

Ligada al rechazo de una Naturaleza feminizada y de una feminidad naturalizada, se halla la exaltación de la voluntad de dominio y la elisión de los caracteres maternales presentes en la Naturaleza. Su materialismo, como el de Hobbes, concibe el estado de naturaleza únicamente como lucha de todos contra todos carente de cualquier tipo de simpatía, colaboración o solidaridad. El acceso a la soberanía por parte del individuo actual solo es posible, entonces, mediante la destrucción de la «herencia de diecisiete siglos de cobardía[307]». Compasión, amor, gratitud y ayuda mutua serían principios serviles y artificiales que, como Sade ya mostrara, han de ser abandonados.

Por su patente actualidad, me interesa destacar que el vitalismo de Bataille implica una redefinición del modelo de virilidad: se trata de un paso del autocontrol del varón adulto regido por principios racionales al descontrol pulsional juvenil y violento de la transgresión de las reglas. Recordemos que la templanza (*sophrosyne*) era una cualidad requerida a los jefes en el pensamiento griego antiguo. Actitud viril de dominio de sí mismo, la templanza era virtud propia del varón libre en tanto control racional de las pasiones. Solo quien era capaz de dominar su propia naturaleza podría ejercer adecuadamente el dominio sobre mujeres y esclavos. Este modelo de autocontrol tendría gran influencia en la historia del pensamiento posterior.

De acuerdo con el estatus de género, se considera superior lo que los varones adoptan históricamente como práctica y modelo y se define como viril lo que se considera superior. Como hemos visto, siguiendo una larga tradición, Kant consideraba que la racionalidad moral es viril. El filósofo de Königsburg sostiene que las mujeres no logran más que un simulacro de conducta ética[308]. En cambio, para Georges Bataille, lo propiamente viril es la transgresión de la norma moral efectuada gracias a la violencia de la energía pulsional característica del organismo joven. Será viril la lucha de las pasiones contra la ética del justo medio, contra lo sano, lo limpio y lo racional. Y como lo viril es considerado lo superior y propiamente humano, es también la regla y modelo neutro propuesto para todos los seres humanos. De ahí que, como en Sade, algunas figuras femeninas paradigmáticas de Bataille encarnen el erotismo sádico. Esta aparente igualdad libertina entre los sexos ha llevado a una intelectual como Susan Sontag a referirse a un supuesto feminismo sadeano, idea oportunamente rechazada por otras pensadoras en estudios posteriores[309].

En Bataille, nuevamente a la manera de Sade, se trata de alcanzar la insensibilidad soberana, la apatía, no la sencillez voluptuosa del que simplemente goza de los placeres de los sentidos. La soberanía exige la eliminación del apego. Esta no se logra por el trabajo interior del ascetismo como en el caso de la ética budista de los iluminados. Se alcanza por la destrucción del objeto. «El único modo de dar cumplimiento al deseo como deseo puro de deseo que coincide consigo mismo instituyéndose a título de norma y realiza de este modo la autonomía narcisista del sujeto —varón, naturalmente— es la abolición del objeto del deseo, a ser posible de forma metódica, es decir, mediante tortura[310]». El estricto formalismo kantiano y el deseo puro sadeano compartirían, así, cierta visión androcéntrica de la autonomía característica de lo que Celia Amorós ha llamado «el sujeto iniciático», sujeto inverosímil o «desmadrado en el doble sentido de sujeto salido de madre y de sujeto sin madre, inengendrado y generador absoluto de sentido[311]». Se puede trazar una clara línea de vinculación entre la construcción de la identidad sexuada masculina y ciertos aspectos de la tradición filosófica.

El feminismo radical surgido en la década de los setenta denunció la unión de Eros y Thanatos como teoría y práctica patriarcales. Reducir el Eros a odio ontológico y Voluntad de poder implica la eliminación de todos aquellos aspectos ligados a la necesidad de amor y reconocimiento. Por otro

lado, se trata de una naturalización que oculta los componentes políticos de esta visión parcial de género.

La combinación de la visión pesimista de la Naturaleza con la autopercepción egocéntrica del sujeto iniciático masculino de la postmodernidad tiene consecuencias existenciales devastadoras. El héroe trágico del vitalismo de Bataille es un hombre desgarrado entre Naturaleza y Cultura. Su tragedia reside en no poder ser ninguno de los dos seres caracterizados por la completitud: no es ni Dios ni animal. La «moral inmanente» consistirá en reír ante la Nada y asumir la muerte sin apelar al bien de un ser supremo (sea este Dios o el Estado). Dada la negación de las redes morales vinculadas al sentimiento de solidaridad y de reconocimiento de los demás, este hombre se halla solo frente al vacío, desarraigado en un mundo sin sentido. El materialismo de Bataille, por su fuerte sesgo androcéntrico, no es capaz de proporcionar consuelo frente a la pérdida del Padre y de su Ley ni frente a la conciencia de la muerte como destino humano.

Los ejes fundamentales de la moral inmanente de Bataille impregnan gran número de aspectos de la cultura occidental actual. En algunas ocasiones se trata de una influencia directa de este pensador pero, por lo general, la coincidencia se debe a causas más profundas: Bataille habría expresado tempranamente en el discurso filosófico algunas transformaciones actuales del sistema de género.

Es muy significativo que, en un período histórico en el que las mujeres comienzan a ver reconocidas sus antiguas reivindicaciones ilustradas de los derechos, surja un nuevo discurso sobre la identidad viril que exalta la violencia de la transgresión. Cuando las mujeres comienzan a acceder al estatuto de sujeto en la teoría y en la praxis, se anuncia que este se disgrega en infinitos fragmentos dispersos e incoherentes y se le reemplaza por el paradigma de la *hybris*, del descontrol. La oposición entre una jurisprudencia que manifiesta cada vez menor tolerancia ante la violencia sexual y la cuasi perpetua exhibición de esta en las producciones de la cultura del ocio puede ser entendida como política de resistencia patriarcal o simple compensación fantasmática. Quizás sea ambas cosas a la vez.

La pseudoigualdad transgresiva no se reduce a la adopción acrítica de un modelo androcéntrico. La moral de la transgresión expresa la rebelión nihilista de unos hijos —y ahora también hijas— que continúan existencialmente anclados en el dualismo generizado y jerarquizado Naturaleza/Cultura que fundara ese Padre al que declaran muerto. El afán de

separación y trascendencia de esta paradójica moral inmanente desemboca en el *pathos* trágico. Su propuesta continúa desvalorizando actitudes y valores adjudicados a las mujeres y exaltando aquellos que han sido históricamente los masculinos. La transgresión que ataca los valores de la herencia emancipatoria ilustrada es el intento de retorno a un antiguo orden patriarcal al que las nuevas condiciones socioeconómicas y culturales dan un carácter espasmódico y a-contractual.

Ante esta situación, la ética y la filosofía política feministas han de reivindicar la igualdad entre los sexos pero proceder también a una crítica del androcentrismo. Ambas tareas, si son entendidas como proyectos excluyentes, encierran ciertos peligros. Así como las éticas del cuidado pueden derivar en el conformismo y en la exaltación de virtudes producidas por el sometimiento, la asunción acrítica de una transgresión pseudoliberadora implica la aceptación de valores que esconden un subtexto de género. Su análisis nos muestra que desertar de las filas de una razón y una moralidad que comienzan a respetarnos como individuos no es, probablemente, nuestra mejor opción.

Hasta ahora me he referido a lo que he llamado la «moral de la transgresión» en los textos filosóficos de sus representantes clásicos: el marqués de Sade y Georges Bataille. Ambos tuvieron una marcada influencia en Michel Foucault a través de Klosovsky. A su vez, de Foucault, algunas de sus ideas han pasado, transformadas, desarrolladas y adaptadas a la actualidad, a nuevas formas de teoría y de movimiento social que englobaré bajo el nombre de *queer*. El siguiente apartado examina brevemente la teoría *queer* desde la perspectiva de su capacidad de conectar con el ecofeminismo, cuya temática e inquietudes, evidentemente, estaban totalmente ausentes en el pensamiento de Bataille y Foucault.

Potencialidades y límites de la teoría «queer»

Heredera del perspectivismo nietzscheano y asumiendo como inspiradores a los filósofos Michel Foucault, Derrida, Deleuze y Guattari, la teoría *queer* ha realizado en las dos últimas décadas una dura crítica a la heterosexualidad normativa, al feminismo y al movimiento gay. Acusa a estos dos últimos, que son sus predecesores directos, de esencialismo y de connivencia con el sistema capitalista. Con la teoría *queer* culmina una línea de constructivismo

feminista que rechaza tanto la afirmación de una supuesta identidad femenina como la de una identidad homosexual y adopta una estrategia transgresiva.

Uno de sus puntos de partida es el lema radical de Monique Wittig que afirmaba que «la lesbiana no es una mujer», sino una cimarrona que ha huido de la definición patriarcal heterocentrada de los sexos[312]. El pensamiento *queer* afirma que el feminismo mayoritario se apoya en una identidad biológica femenina para pedir políticas de acción positiva que integren a las mujeres blancas y de clase media en posiciones de poder, olvidando a quienes son marginales por su raza, su opción sexual o su pobreza: «las otras inapropiables», las lesbianas mestizas de Chela Sandoval[313], los transexuales, los inmigrantes y las prostitutas.

Esta crítica al feminismo liberal y socialista y a sus políticas de acción positiva llevó a algunas teóricas a reivindicar para sí el ambiguo apelativo de «postfeminista» que inmediatamente captó la atención de quienes estaban ansiosos por ser los primeros en redactar la necrológica del feminismo. Sin embargo, estas pensadoras especifican que su «postfeminismo» no es un abandono de la lucha feminista. Se trataría de una redefinición que operaría desde el interior del feminismo, desafiando la jerarquía de género y las características del sujeto político feminista.

La teoría *queer* desarrolla la idea foucaultiana de inversión subversiva de las clasificaciones biopolíticas introducidas por la Sexología decimonónica. La adjudicación de nombres y, con ello, de supuestas identidades patológicas subyacentes a distintas prácticas sexuales (homosexualidad, fetichismo, sadismo, masoquismo, etc.), hasta ese momento no ontologizadas, habría sido incapaz de conseguir su curación. Por el contrario, habría hecho posible su rebelión. Mientras la práctica sexual divergente era considerada simple pecado, no existían condiciones para la organización reivindicativa[314]. En la medida en que la clasificación científica y el discurso jurídico crean una unidad al afirmar que el homosexual, la lesbiana, el fetichista, el *voyeur* y otros divergentes con respecto a la normativa sexual son naturalezas especiales están poniendo involuntariamente las bases para la transformación social.

En un trabajo pionero de la teoría *queer* titulado «Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad[315]» (1984), Gayle Rubin volvía sobre sus propios análisis del sistema de sexo-género para revisarlos a la luz de lo que considera las nuevas necesidades históricas. En este artículo, sostiene que el feminismo ha incurrido en una pretensión explicativa que ignora sus límites. Así como el marxismo terminó yendo más allá de sus

capacidades al ser aplicado a terrenos ajenos a la explotación de clase, el feminismo quiso reducir la opresión sobre las sexualidades divergentes a la opresión de género. Aunque vinculados, sostiene Rubin, ambos fenómenos no pueden ser subsumidos en uno. La revisión de Rubin podría ser resumida en una pregunta rectora: ¿quiénes sufren más opresión en la pirámide sexual clasificatoria? Su respuesta será que la cúspide de la respetabilidad está ocupada hoy en día por la pareja heterosexual reproductora. Le sigue, más abajo, la pareja heterosexual sin hijos. Después, la pareja homosexual estable y, con niveles de estigma cada vez más considerables, distintas variedades de desviación: prostitutas, personas transgénero, etc. Este trabajo de Rubin es representativo del desplazamiento del interés por la opresión de género hacia la opresión de la sexualidad que no podría ser explicada únicamente en términos de opresión de un sexo por el otro. Se trataría de un sistema distinto que interactúa con el género, la raza y la clase y que requeriría un estudio específico.

El nominalismo *queer* reclama la disolución de las identidades sexuales, paradójicamente, a través de su hiperrepresentación que funciona a la manera del suplemento derridiano visibilizando el vacío del modelo original. Este no es realmente independiente de sus copias, sino que se define por oposición a ellas. Así, en una de las obras capitales de la teoría *queer* —*Gender Trouble* (1990)—, Judith Butler llama a una proliferación paródica de géneros incongruentes que tendría efectos disruptivos en el sistema de heterosexualidad compulsiva y binarismo de género. La hiperfeminidad transexual pondría de manifiesto el carácter teatral y convencional de la «naturaleza femenina». La hipervirilidad *leather* o la *performance drag-king* [316] lograrían el mismo efecto sobre la «naturaleza masculina».

Butler insiste en el carácter construido de los mismos cuerpos. La transexualidad y el travestismo pasan a ocupar un lugar predominante en la reflexión. La distinción entre sexo (biológico) y género (cultural), que ha servido al feminismo para criticar los estereotipos de feminidad y masculinidad dominantes y proponer cambios sustanciales destinados a superar la antigua bipolarización, se diluye, ya que el género, como ilusión performativa, es decir, como resultado de rituales repetitivos que generan una identidad social y personal, produce nuestra comprensión de los cuerpos y su naturaleza misma, es decir, el sexo. El análisis de Simone de Beauvoir es tachado de dualismo cartesiano por suponer un sujeto previo a su generización que podría elegir qué hacer de su vida y de su cuerpo[317]. Hasta la misma Monique Wittig será merecedora de sus reproches por conservar un

vestigio de sujeto y de normatividad[318]. Aunque reivindica el constructivismo de Wittig, considera que hay aún un indeseable resto de normativismo en la propuesta de esta autora de trascender la categoría de sexo para dar lugar a sujetos individuales que practicarían una sexualidad sin relaciones de dominación.

Los sujetos *queer* son solo un nudo en la red de discursos constituyentes. Surgen como reivindicación de la singularidad despojada de esencias predeterminadas y de identidades colectivas. Son el paradójico resultado subjetivante de las sofisticadas formas actuales de dominación. Los cuerpos son productos cibernéticos de la máquina social. El concepto de «agencia[319]» tiende a reemplazar al de «sujeto». Las prácticas sexuales minoritarias están más extendidas de lo que parece y no son expresiones de una subjetividad especial generada en los estadios infantiles, como explicaría el psicoanálisis, sino de formas de resistencia a la normalización que dependen del contexto histórico-político y pueden ser llevadas a cabo por cualquiera. Esta pertinente flexibilización *queer* de las identidades expresa en categorías de absoluta actualidad nuevas reivindicaciones políticas y nuevas formas de vivir la subjetividad. Parafraseando el «aun si todos somos de un modo u otro un poco postmodernos, no deja de ser cierto que no todos tenemos por qué serlo en la misma medida[320]» de Javier Muguerza, podríamos decir que todos somos hoy algo *queer*. Pero las diversas medidas y formas marcan diferencias. La contrapartida negativa del discurso postmoderno ha sido la desaparición del concepto de «autenticidad». El adjetivo «auténtico» prácticamente ha dejado de tener uso fuera de la publicidad comercial, la cual, por otro lado, se sabe que es un discurso destinado a vender sin mayores pretensiones de verdad. Bajo el influjo postmoderno, es una conducta temeraria afirmar algún tipo de autenticidad cuando se habla desde las ciencias sociales o las humanidades. Todo es simulacro y máscara o estructura de información. Y esto tiene efectos políticos, incluso para el feminismo. Las feministas que continúan denunciando la reificación de las mujeres en la sociedad patriarcal corren el riesgo de ser calificadas de pesimistas, puritanas, rígidas, aburridas y deterministas que no comprenden que la agencia de los individuos consiste en subvertir lúdicamente sus condicionamientos.

La teoría *queer* busca deconstruir la propia noción de normalidad porque la considera opresiva. Así, ya no se trata de que la homosexualidad sea integrada en el modelo de lo aceptado como normal o natural como podía buscar el movimiento gay y lésbico. Las identidades *queer* son cambiantes y

pretenden ser irreductibles a cualquier reestructuración del mapa de las identidades normales. En el plano del movimiento social, el rechazo de cualquier identidad más o menos estable se explica como respuesta a las posiciones excesivamente normativistas de ciertos sectores del feminismo radical y del movimiento gay de Estados Unidos para los que la orientación sexual propia se convirtió en la única opción ética y política correcta. En este sentido, el valor de afirmación de la libertad individual y de la diversidad que lo sustenta es innegable.

Ahora bien, si el rechazo de cualquier propuesta de identidad estable se convierte en dogma, puede que solo nos quede un ejercicio narcisista. Y este, sea del tipo que sea, no nos sirve para este presente en el que nos jugamos tanto. Coincido con Val Plumwood cuando observa que la negación de cualquier identidad positiva inherente a la deconstrucción postmoderna es una trampa que impide el desarrollo de una ética y una política ecofeminista. Hemos visto en el primer capítulo que esta filósofa sostiene la necesidad de reconstruir una identidad postcolonizada que permita un futuro aceptable para la humanidad. La voluntad de continua deconstrucción dificulta el desarrollo de posiciones ecofeministas, incluso de aquellas que eluden el esencialismo. Este sería, pues, un primer problema inherente a los postulados teóricos *queer*.

La necesidad de revisar su base conceptual con vistas a dar impulso a los cambios sociales ha sido subrayada desde las mismas filas del movimiento *queer*. Realizando una crítica interna, el teórico *queer* australiano Donald Morton se lamenta con estas palabras: «La teoría *queer* no apunta a una utopía con un orden diferente, sino a una atopía sin condiciones y sin orden. Cuando los teóricos *queer* se imaginan el futuro, proyectan una región sin límites para el placer sexual ignorando así las trabas históricas que la necesidad pone al placer[321]». A su juicio, la causa de esta insuficiencia se debería al sometimiento de la teoría *queer*, sobre todo en el ámbito estadounidense, a los dictados de los filósofos postmodernos que ven el deseo como una entidad insertada en el lenguaje y autónoma con respecto a las determinaciones históricas. El énfasis en los significados pasa a los significantes y el concepto de necesidad del materialismo histórico es sustituido por el de deseo. Morton considera que existe una corriente *queer*, de la que él mismo forma parte, que reconoce la significación del deseo pero insiste también en la relación entre el deseo, el ámbito histórico (que no es ideal) y el ámbito material de la sociedad. Esa corriente sería capaz, a su juicio, de recuperar el potencial crítico del materialismo, superando el rechazo

postmoderno de los conceptos racionales, normativos, progresistas y revolucionarios de la Ilustración a propósito del cambio social.

Veamos ahora otro aspecto de lo *queer* atractivo para el ecofeminismo. Se trata de la disolución *queer* de fronteras que encierra la promesa del derrumbe de las jerarquías. En este aspecto, el pensamiento *queer* muestra la fuerte impronta de Donna Haraway, heredera, a su vez de Michel Foucault. Frente al modelo orgánico de resistencia ante el dominio tecnológico capitalista que eligen pensadores socialistas como Marcuse o Carolyn Merchant, Haraway propuso su *cyborg*, un híbrido de organismo vivo y máquina. Esta figura sintetiza la convicción antropológica y política de la autora de que la intelectualidad progresista debe superar el rechazo al complejo tecnocientífico y abandonar la creencia en un cuerpo orgánico capaz de resistirle. La ciencia y la tecnología deben ser aceptadas porque sus productos pueden ser desviados exitosamente de su programa capitalista y patriarcal. Una desviación «perversa» puede ser más eficaz para alcanzar el poder y el placer. Para ello será necesario mantener una doble visión del mundo *cyborg*. Por un lado, ser conscientes de que el sentido del *cyborg* anuncia un futuro de dominación total del planeta encaminado a un apocalipsis bélico patriarcal. Y, por otro, atisbar la posibilidad de un porvenir «de realidades sociales y corporales vividas en las que la gente no tiene miedo de su parentesco con animales ni máquinas ni de identidades permanentemente parciales ni de puntos de vista contradictorios[322]». La lucha política —afirma— pasa por mantener ambas visiones[323]. Es conocida la frase irónica y crítica con respecto al ecofeminismo clásico espiritualista con que concluía su «Manifiesto para cyborgs» de 1985: «A pesar de que los dos bailan juntos el baile en espiral, prefiero ser un *cyborg* a una diosa[324]». Se trata de un guiño de camaradería para el activismo ecofeminista, pero marca profundas diferencias en la aproximación teórica. Haraway niega la conveniencia de acudir a metafísicas organicistas y teologías revisadas. Publicado seis años antes, el ya citado libro de la ecofeminista neopagana Starhawk *La danza en espiral* daba ese nombre al fluir de la energía erótica entre lo masculino y lo femenino y llamaba al renacimiento de la antigua religión de la Diosa. Haraway responde que no necesitamos renacimientos ligados a metáforas reproductivas, sino regeneraciones cibernéticas, y exhibe «la esperanza de un mundo monstruoso sin géneros[325]». En el prólogo a la reedición revisada de su obra, en 1999, Starhawk asume parte de estas observaciones cuando afirma: «yo ya no describiría la cualidad esencial del fluir de la energía erótica que sostiene al universo como una polaridad femenina/masculina.

Hacerlo engloba las relaciones humanas heterosexuales como la pauta básica de todo ser, relegando otros tipos de atracción y deseo a la posición de desviaciones[326]». Y la ecofeminista espiritualista agrega que la energía erótica de la naturaleza «genera y celebra la diversidad». Integra, así, la reivindicación central del pensamiento *queer*.

Menos conocida que la declaración «prefiero ser un *cyborg* a una diosa» es la desconcertante referencia de Haraway a la lucha contra los transgénicos[327]. La asimila a una forma de racismo que pretendería defender la pureza genética. Resulta muy extraño (uno de los sentidos de *queer* es, justamente, extraño) comparar la exigencia de alimentos sanos con la persecución racial. Haciendo gala de sentido común y contundencia, la líder altermundialista india Vandana Shiva le contestó que prefería ser una vaca sagrada a una vaca loca[328]. Esta sencilla respuesta encierra una profunda reflexión sobre los efectos de la apropiación tecnocapitalista de los antiguos territorios (desterritorialización) y de la descodificación de todas las significaciones anteriores que pudieran obstaculizar la privatización creciente de la globalización neoliberal.

Donna Haraway reconoce hablar «desde el vientre del monstruo», es decir, desde la sociedad responsable del imperialismo hegemónico, y afirma haber nacido pariente de «criaturas transgénicas, transespecíficas y transportadas de todo tipo[329]». El oncoratón, esa hembra animal creada en laboratorio para estudiar el cáncer de mama, pertenece, sostiene Haraway, a la familia *queer*. Ahora bien, el traspaso de fronteras no siempre es deseable ni responde a intereses emancipatorios. En el caso de los organismos genéticamente modificados, los movimientos sociales de resistencia están llevando a cabo una lucha desesperada por la soberanía alimentaria de los pueblos empobrecidos y la preservación de la biodiversidad. Haraway no desconoce esta realidad y enumera todos los argumentos que suelen utilizar las y los activistas contra los OGM. Sin embargo, extrañamente, insiste en la idea de racismo vinculado al deseo de «pureza de linaje» de la raza blanca y concluye: «no puedo escuchar discusiones sobre cruces inarmónicos entre seres orgánicos y genes foráneos implantados sin oír una sinfonía xenófoba y racialmente conjugada[330]».

Para Shiva, esta posición de la tecnofeminista es «una racionalización académica del ataque a los movimientos ecologistas y del Tercer Mundo[331]». En efecto, debido a esta desafortunada comparación entre ecologistas y racistas, la intensa campaña de las multinacionales de transgénicos y pesticidas para convencer de la bondad de sus productos

parece, a primera vista, haber encontrado en Haraway una involuntaria aliada de izquierdas. Relacionar la resistencia a los OGM con el racismo es un error en la diana elegida, tal como sucede en el fenómeno del llamado *fuego amigo* en las guerras.

Es cierto que apelar a la *santidad de la vida* tiene resonancias siniestras, en especial para las mujeres, pues suele ser perífrasis de *maternidad forzada*. En todo caso, no es el tipo de argumentación más conveniente para defender conjuntamente la Naturaleza y la libertad de las mujeres. Pero para ser justas con Shiva, hay que colocar su pensamiento en el contexto que le es propio. En su caso, la fuente de inspiración es el holismo ecocéntrico y Gandhi, no la tradición teológica y antropocéntrica occidental. La vida a la que se refiere es tanto la humana como la no humana. Gandhi no solo luchó exitosamente por la independencia frente al poder británico colonial. También hizo suyas la oposición al *apartheid* sudafricano y la causa de los parias de la India. Mantuvo asimismo una clara posición antiespecista, defendiendo el vegetarianismo basándose en la compasión por «nuestros amigos» y llegando a declarar que la grandeza y el progreso moral de una nación podían ser juzgados por el modo en el que en ella se trata a los animales. Desde luego, Gandhi no es una fuente que pueda vincularse al racismo o a otras formas de pensamiento excluyente. Tampoco la lucha por preservar el medio natural de los ecologistas o de los pueblos originarios se halla motivada por razones excluyentes e injustas.

Entre hablar de la santidad de la vida y celebrar indiscriminadamente cualquier cruce de fronteras hay un espacio muy amplio de razonamientos posibles e incluso indispensables. Haraway lo sabe y busca este equilibrio entre progreso tecnológico y justicia cuando sostiene que la formación de corporaciones biotecnológicas no es mala en sí y que solo requiere que también haya científicos independientes y un contexto democrático que permita la existencia de una política científica crítica a nivel nacional y local como la habría, sostiene, en Dinamarca[332]. Coincide con V. Shiva en rechazar la biopiratería que patenta genes con excesivo ánimo de lucro[333]. Pero su atractiva abolición de los límites entre Naturaleza y Cultura se acerca en ciertos momentos peligrosamente a la argumentación de quienes, para descalificar los intentos de preservación del mundo natural, afirman que este siempre es un producto de la cultura o que ya no queda ningún reducto natural que salvar. De oportuno instrumento liberador contra los prejuicios, el constructivismo radical puede convertirse en un sofisticado pasaporte para la dominación. No olvidemos que, en el siglo XXI, los cruces de fronteras más

extendidos no serán probablemente los de género o raza para la libertad y la igualdad, sino los cultivos transgénicos que van destruyendo la diversidad de la flora silvestre y de los cultivos tradicionales[334]; los nuevos virus nacidos en los infiernos de la ganadería industrial, donde yacen hacinados animales enfermos y torturados por el aislamiento y la inmovilización, alimentados con subproductos cárnicos aunque sean herbívoros y saturados de antibióticos para que se conserven vivos hasta su traslado al matadero; los desplazamientos forzados de los pueblos originarios, y los ya anunciados de la fauna silvestre más afortunada que logre trasladarse cientos o miles de kilómetros en las próximas décadas para sobrevivir a pesar del cambio climático que la cumbre de Copenhague no supo frenar. Intenso cruce de fronteras es también el del capital internacional que dicta leyes a Estados que ya no responden a los mandatos de sus propios ciudadanos.

No se trata de preservar la pureza de supuestas esencias, sino de conservar la posibilidad de vivir una vida que valga la pena de ser vivida. Como una muñeca rusa, el cuerpo sano es un sistema dentro de otros ecosistemas en complejos equilibrios que pueden ser perdidos para siempre. Coincido con Haraway en valorar positivamente los eventuales progresos debidos a la tecnociencia. Pero habrá que diferenciar cuidadosamente entre la libertad de elegir y la imposición externa. No siempre es fácil. Será necesario actuar con suma prudencia para optar por la mejora y no por la destrucción irresponsable. Nuestras vidas son cada vez más híbridas e incorporan mayor cantidad de tecnología. Recordemos, no obstante, que el entusiasmo con que podemos lanzarnos a usar los nuevos instrumentos de comunicación o a modelar el cuerpo propio no nos obliga a aceptar transgresiones de frontera no deseadas y, menos aún, imponerlas a otros. Así, en buena lógica milleana, se puede estar a favor del libre acceso de personas adultas al uso de diversas drogas ilegales en algunos países y, al mismo tiempo, sin contradicción, querer una estricta legislación del consumo de tabaco en los espacios públicos. Una cosa es fumar habiéndolo decidido y otra bien distinta que me obliguen a ello al convertirme en fumadora pasiva. Podemos querer consumir tóxicos a sabiendas si consideramos que nos compensa el placer que nos provocan, pero no podemos permitir que nos obliguen a ello o nos engañen u oculten información, haciéndonos creer que es saludable y seguro un producto perjudicial o sospechoso de toxicidad. Volvamos a los transgénicos. Las plantas transgénicas son *cyborgs* que contaminan los campos vecinos, transformando los demás cultivos en transgénicos. Sus efectos sobre el organismo humano están aún en estudio, pero existen fuertes indicios de su

peligrosidad. En este caso, como en otros similares, las investigaciones que han alertado sobre los riesgos provienen de organismos estatales e independientes y contradicen los encargados por las grandes corporaciones implicadas en su comercialización. Podemos, por tanto, comprender la enorme importancia que reviste en estos tiempos de privatización del conocimiento la defensa de una investigación científica que no dependa exclusivamente de la financiación empresarial. Con toda razón, Vandana Shiva, Vía Campesina, organizaciones indígenas y ecologistas de todo el mundo denuncian que no hay verdadera democracia si se obliga a la ciudadanía a plegarse a los intereses de las multinacionales de transgénicos. No merecían ser relacionados con la lacra del racismo.

En un nuevo *Manifiesto* publicado en 2003, Donna Haraway reemplaza al *cyborg* por la «Otredad Significativa», por híbridos de Naturaleza y Cultura con los que tenemos relaciones de responsabilidad y amor: los perros[335]. Los perros son Otros Significativos, observa Haraway. Hemos llegado a ser quienes somos con ellos. En tanto animales domésticos, son nuestros parientes. Los hemos forjado y nos han forjado en nuestra larga relación histórica, en el denso «tejido simbiogenético de naturalezacultura[336]» (*sic*). La tecnofeminista considera que su *cyborg* ya ha cumplido el cometido que tenía: llamar la atención sobre la nueva realidad tecnológica y sobre la necesidad de que las mujeres entren en el universo tecnocientífico. Ahora —afirma— es necesaria una nueva figura. Este cambio no implica una autorrefutación de sus posiciones epistemológicas más conocidas, pero evidencia cierto desplazamiento metafórico sugestivo desde el mundo de las máquinas al de las conciencias no humanas capaces de sentimientos. Parece escrito desde una mayor implicación emocional y ofrece alguna interesante referencia puntual sobre nuevas agrupaciones familiares en las que la clave no es la heterosexualidad, sino la heteroespecificidad. El animal doméstico concebido como «uno más de la familia» despierta el interés de la tecnofeminista. Estas nuevas relaciones —subraya— precisan de nuevos «tropos» que nos permitan nombrarlas sin que parezcan deficientes sustitutos de las antiguas. Ahora bien, ¿es realmente transformador este nuevo manifiesto? La ecofeminista Carol Adams[337] se pregunta, pertinentemente, por qué Haraway se centra en los perros y se recrea en la historia de algunas de sus razas mientras guarda silencio sobre fenómenos contemporáneos tan relevantes como la monstruosa explotación intensiva de la ganadería industrial y el creciente movimiento popular vegetariano. Adams considera que su alabanza de los perros pastores esconde la tácita aprobación de la

ontologización de otros animales como comestibles. El Otro Significativo excluiría a los millones de otros no significativos que todos los días son brutalmente masacrados por el sistema.

También es un proyecto de apertura a un Otro de contornos borrosos lo que inspira el extraño título elegido para su ensayo por la feminista cyberpunky Virginie Despentes: *King Kong Théorie*[338]. Como apunta la misma autora, King Kong es la metáfora de la sexualidad polimorfa y potente anterior a los géneros definidos durante la revolución industrial y a otras oposiciones binarias como humano y animal, blanco y negro, primitivo y civilizado, infantil y adulto. Recordando la famosa escena cinematográfica final, Despentes observa que la pobre criatura será traicionada por la bella rubia que termina eligiendo al héroe y, con él, a la heterosexualidad tradicional. La muerte del monstruo permite el retorno al orden establecido y simboliza la renuncia de la mujer moderna a «su potencia fundamental[339]». Lo no humano es aquí solo lo humano pre-edípico, metáfora de los excluidos por sexo, raza, clase o práctica sexual. Pero, a diferencia de Haraway, no se plantea abiertamente como superación de la tradicional barrera antropocéntrica. A pesar del título, los animales no humanos o los ecosistemas no son tema de esta obra.

El «manifiesto contra-sexual» de Beatriz Preciado asume explícitamente su parentesco con la política del *cyborg* de Haraway. Hombre, mujer, homosexual, heterosexual, transexual… son «máquinas, productos, instrumentos, aparatos, trucos, prótesis, redes, aplicaciones, programas, conexiones, flujos de energía y de información». La «contra-sexualidad» como teoría y como práctica marca el final de la Naturaleza como legitimación del sometimiento de unos cuerpos a otros. Lo que recibe el nombre de sexualidad y naturaleza humanas no es sino el resultado de una constante negociación de fronteras entre humano, animal y máquina y solo puede ser entendido a través de una historia de las tecnologías aplicadas al cuerpo. Preciado anuncia, sin embargo, que no analizará en su manifiesto la producción tecnológica de la animalidad. Se limita a indicar el uso, en ciertas prácticas sexuales sadomasoquistas, de tecnologías provenientes de la veterinaria y utilizadas originariamente para la castración y manejo del ganado, como la picana eléctrica[340]. Como otras —agrega—, constituirían un *détournement queer* de las máquinas y tecnologías que han construido a humanos y a animales domésticos. Independientemente de la oportuna aclamación *queer* de la diversidad sexual y del derecho de los adultos consintientes a vivir sus propias elecciones sexuales en libertad[341], lo cual

concita mi total adhesión, me pregunto si la cultura que recontextualiza instrumentos de martirio de los cuerpos no permanece, a pesar del pacto libre y de los roles cambiantes en aras de la igualdad, encadenada a un imaginario peligroso y desfavorable para los que carecen de poder, sean estos humanos o no humanos. ¿Hasta qué punto las «prótesis» creadas para la dominación pueden ser exitosamente desviadas de su sentido originario? No es lo mismo la fantasía masoquista, común entre las mujeres, que la práctica real, afirmaba con razón Simone de Beauvoir en *El segundo sexo*. La fantasía y la praxis de mortificación de los cuerpos, sistematizadas como cultura alternativa, pueden crear un ambiente propicio a la violencia no pactada. Un fenómeno reciente inquietante es la proliferación en la Red de «animal crush videos» en los que se muestra la tortura y la muerte de animales pequeños —gatitos aplastados por mujeres a golpe de tacón aguja para regocijo fetichista o conejillos quemados vivos o empalados para satisfacer deseos sádicos. Este material pornográfico ha sido defendido jurídicamente en Estados Unidos en nombre de la libertad de expresión ante los desesperados intentos de las sociedades protectoras de lograr su prohibición. Es mucho menos arriesgado realizar o consumir este tipo de vídeos que una *snuff movie*[342]. Y a diferencia de las *snuff movies*, en los *animal crush videos* no caben dudas sobre su realidad. ¿Podrá la propuesta *queer* evitar exitosamente este tipo de derivas o su alabanza de las prácticas sadomasoquistas la reducirá finalmente a una forma travestida del patriarcado?

La *testo yonki*[343] es también un *cyborg*. Preciado pregunta en buena lógica por qué se administra generosamente estrógenos a las mujeres y no se les permite el acceso a la testosterona, la hormona de la energía y el poder. Ahora bien, independientemente de la simpatía que nos pueda generar la audacia de su propuesta y la justicia de sus razones, surgen preguntas inevitables: ¿se trata de una nueva manifestación de androcentrismo? ¿Se estaría asumiendo la superioridad del modelo masculino? ¿Estaríamos ante la contrapartida de aquella irónica propuesta del grupo de arte feminista Guerrilla Girls titulada *The Strogene Bomb*[344] que proponía enviar estrógeno a los políticos partidarios de la guerra? ¿Conduce a una aceptación postfeminista de las jerarquías patriarcales? ¿Se da realmente una inversión de los procesos de dominación-subjetivación o nos hallamos ante otra vuelta de tuerca al sometimiento del cuerpo por el «espíritu», condensado y distribuido ahora por la industria farmacéutica? No estoy, por supuesto, planteando que la voluntad individual debería respetar un orden sagrado natural del propio cuerpo. Pero la imperfección de las sustancias químicas

farmacéuticas frente a la sofisticada complejidad de los organismos vivos que son resultado de una larga evolución hace de las testosteronadictas/os conejillos de Indias de la ciencia y la tecnología. Dicho esto, apoyo la pregunta de Beatriz Preciado. Hemos de buscar la máxima libertad individual compatible con la libertad de los demás. Nunca he compartido las críticas que tanto han abundado sobre las metamorfosis de raza, género y edad de ese peculiar *queer* que fue Michael Jackson. Ahora bien —insisto—, a la hora de tomar ciertas decisiones siempre hay que tener presente que ignorar los límites biológicos cuando los medios para hacerlo son aún tan rudimentarios puede ser fuente de innumerables trastornos y sufrimientos físicos.

La tendencia postestructuralista a negar toda instancia natural es problemática para la ecología. La reducción de la realidad a construcción discursiva es falsa e incita a intensificar los procesos de colonización de la Naturaleza. Coincido con Kate Soper[345] cuando afirma que el ecologismo debe aprender lecciones de constructivismo pero que, a su vez, este tiene que aceptar que existen pulsiones, placeres, dolores y necesidades naturales. No hacerlo implica caer en la trampa de un convencionalismo postestructuralista que solo puede apoyarse en la preferencia personal para criticar las amputaciones sexuales rituales, la persecución de las minorías y otras formas de tortura y abuso institucionalizadas por la costumbre. Que el concepto de «natural» haya sido utilizado para justificar la dominación y la exclusión de diversos grupos sociales, no significa que debamos convertirlo en tabú.

Indudablemente, los cruces de frontera forman parte de nuestra época histórica y de su organización social, económica y epistemológica. Pero deberíamos tratar siempre de distinguir entre la transgresión de los límites convencionales y represores y la transgresión de los límites naturales más allá de los cuales los individuos sufren, enferman o mueren. Al utilizar el término «natural» me refiero al fruto de una articulación orgánica de millones de años por la que, por ejemplo, los seres vivos soportamos ciertos niveles de radiación que no pueden ser sobrepasados sin gravísimas consecuencias. Bienvenidas sean las transgresiones de fronteras humanas opresoras, pero luchemos contra las transgresiones de frontera motivadas e instigadas por el afán de poder o de lucro desmesurado. El principio de precaución debe preservarnos del síndrome de Frankenstein. En el famoso relato escrito durante la revolución industrial por Mary Shelley, hija de la feminista Mary Wollstonecraft, la criatura artificial creada por el doctor Frankenstein no solo es un monstruo que mata, sino un ser desdichado, condenado a la soledad a pesar de su intensa necesidad de amor. La escena final de la novela le muestra

huérfano y decidido a autodestruirse en el territorio inhóspito de los hielos del ártico, esos mismos que están desintegrándose hoy con el calentamiento global.

Cuando nos preguntamos sobre las potencialidades *eco-queer* conviene tener presente que teoría *queer* y movimiento *queer* no coinciden punto por punto. En Francia, por ejemplo, se identifica el origen del movimiento *queer* con la aparición, en Lyon, a principios de los años noventa de la revista *Star. Le journal de celles et ceux qui rêvent de toucher les étoiles*. Esta publicación periódica de «las y los que sueñan con tocar las estrellas» tenía un componente utópico y emancipatorio muy amplio. La animaba el militante libertario Jean-Jean, que proponía una política de coalición contra distintas opresiones. Su primer artículo editorial, de 1992, declara: «¡Estamos hartos de la opresión occidental sobre el resto del mundo, estamos hartos de la destrucción y explotación del planeta, estamos hartos de la masacre de animales, estamos hartos de la opresión de los blancos sobre los negros, de los hombres sobre las mujeres, de los heterosexuales sobre los homosexuales (…). *Star* se inscribe en la lucha contra el sexismo, el patriarcado, el racismo, el especismo, el fascismo, el orden moral mojigato y todas las formas de opresión, poder y alienación!»**[346]**. Pero, observa Daniel Welzer-Lang, Jean-Jean provenía de los ambientes alternativos y libertarios y no de un movimiento que privilegiara exclusivamente la temática LGBT.

Hacia finales de los años noventa, en Estados Unidos, Greta Gaard se plantea la posibilidad de desarrollar un «ecofeminismo queer» que reúna las aportaciones de las teorías feministas y las *queer* para avanzar hacia una cultura democrática y ecológica que acepte la diversidad**[347]**. Con sensibilidad feminista a las relaciones desiguales de poder, Gaard se distancia de un *todo vale* que reduce la liberación del erotismo a más consumo pornográfico y abuso sexual. El ecofeminismo *queer* que propone Greta Gaard se basa en la conexión ideológica que en la cultura occidental tienen los conceptos de «lo natural» y «la sexualidad reproductiva». El argumento del acto contranatura ignora la existencia de conductas sexuales no procreativas y homosexuales en especies distintas de la humana como la de los bonobos, apunta Gaard. La restricción del erotismo a la sexualidad con fines de procreación ha oprimido a las mujeres, hecho denunciado por el feminismo, a los *queer* y a los pueblos amerindios. Ha servido para justificar la conquista de las Américas. Los pueblos originarios fueron sojuzgados por intereses económicos pero la colonización fue legitimada por una moralización de su sexualidad. Los teólogos medievales habían elaborado una

doctrina de la guerra que exigía motivos justos para iniciarla. Por esta razón, los conquistadores y sus cronistas redactaron documentos que subrayaban la necesidad de terminar con prácticas sexuales aborígenes consideradas pecaminosas. Las relaciones heterosexuales fuera del matrimonio, la sodomía homosexual y la aceptación del tercer sexo o *nadleeh*[348] en numerosas tribus fueron utilizadas para legitimar la esclavización y el genocidio. El empalamiento era la forma de ejecución pública con que se castigaba a los que no respetaban las nuevas normas de moral sexual impuestas por los colonizadores. La sentencia aludía así al pecado nefando. El indígena fue rebajado al rango de naturaleza primitiva y animal que no conoce la moralidad, al tiempo que se juzgaban sus costumbres sexuales, paradójicamente, como antinaturales. Este dato histórico poco conocido puede ser ligado a la caza de brujas. También en este caso, los inquisidores se interesaban por la moral sexual de sus víctimas, interrogándolas sin cesar al respecto. Como las ecofeministas V. Plumwood y K. Warren, Gaard postula la necesidad de una política de coaliciones entre los movimientos antirracistas, ecologistas, de derechos de los animales, de justicia ambiental y otros. Sin embargo, reprocha a estas pensadoras no haber desarrollado la temática de la opresión de las personas *queer*. Gaard hace de ella un eje fundamental de su propuesta.

Otra voz del ecofeminismo *queer* es Catriona Sandilands. Esta profesora de ecocrítica y estudios medioambientales de la York University de Canadá sostiene que uno de los puntos de contacto entre la ecología y la teoría *queer* es la interpretación normalizante de la sexualidad por la que se negó la práctica homosexual en el mundo animal y se estableció un paradigma heterosexista que diferenciaba las identidades fijas heterosexual, homo y bisexual[349]. Frente a la integración actual de la homosexualidad en la sociedad estadounidense, debido a su alto poder de consumo, Sandilands propone reorientar la política *queer* en una perspectiva ecológica.

He señalado en el constructivismo radical una característica que restringe las posibilidades de desarrollo de enfoques ecológicos *queer*, pero también he apuntado a la afirmación de la diversidad y la correspondiente apertura al Otro como elementos favorables. La biodiversidad es, como se sabe, un tema fundamental de la ecología que está ligado a la diversidad cultural. Asimismo, la aceptación solícita del Otro alienta el movimiento animalista. Este último tiene, como el movimiento *queer*, un carácter marcadamente urbano. Para cerrar este apartado sobre las potencialidades y los límites de la teoría *queer* con respecto al ecofeminismo, querría destacar que, en estos momentos, en el

mundo anglosajón, se intenta visibilizar la diversidad de opción sexual, de procedencia étnica y de clase de las personas que pertenecen al movimiento de defensa de los animales no humanos. El proyecto en marcha *Queering Animal Liberation* podría resumirse en la idea siguiente: tú que has sufrido la opresión, ¿vas a ejercerla ahora sobre otros o vas a luchar por un mundo mejor para todos?

El concepto de transgresión esconde una ambigüedad que suscita convergencias basadas en malentendidos. No es lo mismo la transgresión de costumbres o normas equivocadas u opresoras que la transgresión de lo justo. Es deseable la transgresión de las normas injustas porque es liberadora. En cambio, no lo es la transgresión injusta que, nunca olvidemos, suele ejercerse en detrimento de los seres humanos y no humanos más desprotegidos.

La idea radical de que las mujeres somos personas

A pesar del desigual cumplimiento de los derechos sexuales y reproductivos al que me refería al comienzo del capítulo anterior, puede decirse que en las últimas décadas se han dado pasos esperanzadores para su concreción. La Convención sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra la Mujer (ONU, 1979), la Conferencia de El Cairo sobre Población y Desarrollo (1994) y la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer (Pekín, 1995) constituyen grandes hitos en el reconocimiento de que la salud sexual de la población mundial no puede mejorar si no se trabaja para alcanzar una mayor equidad de género[350]. La Organización Mundial de la Salud ha avanzado hacia una perspectiva holística que va más allá de la antigua focalización en la salud reproductiva y que atiende a la salud sexual en sus aspectos socioeconómicos y culturales. Con este cambio de enfoque incorpora los conocimientos provenientes de los estudios feministas y de género y los aportados por las organizaciones de planificación familiar y de prevención del sida[351].

Como hemos visto, el término *ecofeminismo* surgió en torno a la cuestión de la reproducción humana como punto de enlace de las preocupaciones del feminismo y de la ecología. Evitar la explosión demográfica es indispensable para no sobrepasar la capacidad de carga de los ecosistemas. Pero, como se ha señalado insistentemente en las últimas décadas, no resuelve todo el problema. A menudo, los programas de control de la natalidad que se han llevado a cabo desde organismos internacionales en países dependientes se

hallaban más motivados por razones geopolíticas que por una auténtica preocupación por el bienestar de la población y la autonomía de las mujeres. En hospitales de algunos países iberoamericanos se ha esterilizado a mujeres indígenas y pobres sin pedir su consentimiento. En 1971, en la introducción a *Las venas abiertas de América Latina*, libro que marcó toda una época del pensamiento y la praxis política de esa parte del mundo, Eduardo Galeano denunciaba este hecho como parte de una estrategia imperialista para prevenir la explosión revolucionaria de las masas insatisfechas en los países periféricos. Sostenía que «los herederos de Malthus» temían a la bomba de tiempo de la población y, por ello, habían decidido matar a los mendigos antes de que nacieran[352].

Desde la perspectiva de la situación de las mujeres, el ecofeminismo ha sido muy crítico con estas campañas de control de la natalidad en países empobrecidos porque no habían tenido en cuenta a las mujeres como sujetos capaces de decidir y terminaban culpabilizando a los pobres de un deterioro medioambiental que estos apenas habían contribuido a producir[353]. A su vez, algunos sectores religiosos integristas se han apropiado de la crítica de izquierdas a los intereses colonialistas para llevar agua a su propio molino, oponiéndose a cualquier reconocimiento de derechos sexuales y reproductivos a las mujeres en Latinoamérica, el cual, afirman, está financiado por el capital internacional.

El cálculo de la huella ecológica permite identificar a los máximos responsables de la crisis ambiental. La huella ecológica es el indicador que resulta de calcular la extensión de territorio necesaria para producir lo que una sociedad determinada consume y para absorber los residuos que genera. Cuanto más industrializada es la sociedad, más extenso es el territorio que necesita para cubrir las necesidades de sus habitantes. Este indicador permite comparar países y determinar el grado de responsabilidad que tienen en el deterioro medioambiental. Posee, asimismo, la virtud de mostrar que resulta totalmente imposible universalizar el modelo actual de los países desarrollados, ya que para hacerlo se precisarían varios planetas más. Teniendo en cuenta la cantidad de recursos que se consumen y los desechos que generan los estilos de vida de las diferentes zonas de la Tierra, puede comprobarse que la huella ecológica producida por un niño del Primer Mundo excede con creces a la de un niño del Tercer Mundo. Desde luego, la esterilización de mujeres indígenas no buscaba la preservación de territorios naturales. El principal objetivo de las prácticas genocidas con los pueblos

nativos es apropiarse de sus tierras para explotarlas («desarrollarlas») sin impedimentos.

La injusticia social en relación con los derechos sexuales y reproductivos no tiene que ver solo con las relaciones Norte-Sur. El Norte tiene un Sur interno. Greta Gaard y Lori Gruen[354] han llamado la atención sobre el tratamiento que reciben las mujeres pobres en Estados Unidos, donde suele ofrecérseles métodos anticonceptivos peligrosos (DIU, implantes hormonales, Depo-Provera o esterilización). Insistir en la superpoblación sin denunciar al militarismo como un gran contaminador —concluyen estas autoras— es una forma de ocultar los verdaderos problemas.

Ahora bien, en el siglo XX, se ha cuadruplicado la población mundial. Cada año, a pesar de las campañas de planificación familiar, se produce un aumento de ochenta millones de habitantes. No hay ecosistema que pueda resistir semejante incremento. La justa redistribución de los recursos debe combinarse con una estabilización del número de humanos en el planeta. En la actualidad, ya estamos amenazando gravemente con nuestro consumo de los recursos la supervivencia de las demás especies[355]. El temor a coincidir con intereses colonialistas ha llevado al ecofeminismo a ignorar la magnitud del problema. Coincido con Joan Martínez Alier en pensar que el ecofeminismo ha de abrazar un necesario neomalthusianismo[356]. Este término ha adquirido una connotación muy negativa porque el industrialismo de izquierdas no reconocía los límites ecológicos del crecimiento y el conservadurismo religioso nunca aceptó la separación entre sexualidad y procreación. El malthusianismo no se reduce a las ideas expresadas por Malthus, quien era partidario de la castidad para aquellos que no tuvieran los medios económicos para alimentar a su prole. Como he apuntado en el primer capítulo, el malthusianismo tiene una historia emancipatoria ligada al socialismo y al anarquismo. Esta historia sofocada en los países hispanohablantes merecería mayor atención cuando abordamos el tema de la relación entre justicia social y ecología.

Donde se dan altas tasas de mortalidad infantil suele producirse un aumento de la natalidad como forma de seguro de vejez. La descendencia tiene aún en algunas sociedades agrícolas la función que han asumido (parcialmente) los sistemas de seguridad social modernos: ocuparse de quien ya no puede trabajar. Para regular el crecimiento poblacional sin menoscabo de los derechos humanos de las mujeres es imprescindible favorecer la justicia social permitiendo el acceso a los recursos básicos, facilitar

información sobre derechos sexuales y reproductivos y empoderar al colectivo femenino con educación y empleo.

¿Cómo destejer un pasado patriarcal que amenaza las frágiles y recientes libertades conseguidas en el terreno de la sexualidad? ¿Cómo construir un presente de libertad e igualdad para las mujeres? El primer paso es formarse y formar en el pensamiento crítico para conseguir sujetos autónomos con voluntad transformadora. Las leyes que reconozcan los derechos sexuales y reproductivos a las mujeres habrán de ser acompañadas de una educación sexual que no sea sexista ni androcéntrica. Habrá que seguir promoviendo la concienciación en torno a la violencia sexual y de género. Será necesario continuar con políticas de acción positiva que permitan a las mujeres el acceso a los recursos, a los puestos de decisión y al reconocimiento como individuos. Y, finalmente, tener en cuenta que la defensa de la interculturalidad no ha de implicar un relativismo cultural por el que las mujeres sean objetos transaccionales de otros acuerdos considerados más importantes. Por el contrario, como señala Celia Amorós, ha de entenderse como mutua interpelación de las culturas que elimine las zonas de desigualdad de género de los grupos en relación[357].

He afirmado que la revolución sexual y el feminismo han tenido coincidencias y divergencias en el transcurso de la gran transformación contemporánea de las costumbres y la moral sexuales. Si bien es cierto que la revolución sexual ha significado el reconocimiento del derecho al placer para las mujeres, desde la teoría feminista también se ha subrayado el carácter androcéntrico de los nuevos credos, usos y costumbres[358]. Foucault denunció el «dispositivo de sexualidad» de la Modernidad como construcción-control-incitación social de las identidades sexuales; esta sospecha adquiere aún más fundamento cuando examinamos el caso del colectivo femenino. Tanto el puritano ángel del hogar como el hipersexualizado modelo femenino post-revolución sexual son esquematizaciones caricaturales de las siempre más complejas identidades subjetivas. Corresponden en un grado considerable a la proyección del deseo y los intereses patriarcales. El discurso filosófico y científico, el arte y, a nivel popular, los medios de comunicación de masas establecen y normalizan el segundo modelo en lo que puede ser considerado una nueva forma de configuración y control del cuerpo y la sexualidad femeninos en el sistema de sexo-género.

De hecho, uno de los factores relacionados con el creciente fenómeno de la anorexia reside en la falsa disyuntiva a la que se sienten enfrentadas

muchas jóvenes: adoptar un estilo «sexy» despersonalizado que exagera los atributos sexuales secundarios o presentarse como espiritualidad andrógina cuyo paradigma secreto no es, en realidad, una mujer sana y delgada, sino un varón púber. Al advertir, aunque sea de manera confusa, el carácter sexista, peyorativo y caricatural de ciertas imágenes y comentarios sobre los atributos corporales femeninos, en su deseo de afirmar su identidad *como personas y no como simples objetos sexuales*, algunas chicas buscan ansiosamente que el espejo les devuelva una imagen supuestamente desexualizada sin advertir que es otra cara de la devaluación social: la negación del cuerpo de las mujeres.

Habrá quien objete que nuestros prototipos de belleza varían históricamente y que las *Tres Gracias* de Rubens hoy deberían someterse a un ayuno estricto por consejo no solo de la moda sino de la propia Medicina Dietética, puesto que se conocen los inconvenientes del exceso de peso para la salud. Sin embargo, cuando las tallas y los cortes de la ropa tienden a imponer un cuerpo sin desarrollar, negado en sus formas propias, podemos afirmar que las fantasías narcisistas de algunos diseñadores están quitando la energía vital a las mujeres. Las dietas debilitantes erosionan la fuerza que se necesita para estudiar, trabajar, crear, tomar decisiones, divertirse, razonar, sentir y vivir en plenitud. Los cuerpos humanos y sus conciencias se hallan en una estrecha relación. Las marcas corporales que nos infligen o nos infligimos en el marco de relaciones sociales racistas o sexistas tienen un enorme peso en la constitución de la conciencia de los individuos**[359]**. No vivimos la primera coyuntura histórica en que el cuerpo femenino se ve sometido a exigencias contrarias a sus formas naturales, normas que lo debilitan y dificultan la participación activa en el prestigioso ámbito de lo público. Entre los numerosos antecesores de la talla 36, se hallan el corsé decimonónico que deformaba las costillas para modelar una cintura de avispa o la reducción de los pies de las niñas en la tradición china hasta impedirles prácticamente caminar. Son distintas formas de una misma visión de la mujer como elemento decorativo de movilidad reducida. No obstante, es sorprendente que, aunque una parte cada vez más importante del colectivo femenino occidental se incorpore al trabajo asalariado, los imperativos de la moda sigan exigiendo una exagerada dedicación a la apariencia personal que se agrega a la ya injusta doble jornada de trabajo de la *superwoman*.

No estoy proponiendo que nos despreocupemos totalmente de nuestro aspecto. Tanto hombres como mujeres, por deseo de ser aceptados, por cortesía hacia los demás y por propia satisfacción, cuidamos nuestra apariencia. Todo el mundo ama la belleza. No se trata de rechazarla, pero sí

de redefinirla de acuerdo con parámetros despojados de misoginia, más cercanos a la realidad y menos dualistas. Las mujeres no somos mera carne ni tampoco sombras desencarnadas. Los diseñadores de la moda deben comprender que hemos adquirido el rango de sujetos activos en una sociedad cada vez más favorable a la igualdad de oportunidades. Sus propuestas deben ofrecer posibilidades más diversificadas. Su asignatura pendiente consiste en apostar por el atractivo de las mujeres reales en su gran variedad de edades y tipos humanos. No se trata de un asunto menor. En una época en la que la producción de deseos ha reemplazado a la coerción en la manipulación de los individuos, los modelos de belleza impuestos por los *media* son formas de poder que inciden en la vida de innumerables mujeres. Por ello, es ineludible la pregunta por el subtexto de género de la moda. Cuando sus imperativos se vuelven tiránicos, la autoafirmación pasa por conectar con nuestro cuerpo como fuente de energía y sabiduría. La mirada ecofeminista sobre el cuerpo propio —nuestra naturaleza interna— nos invita a evitar agredirlo innecesariamente.

Descubrir el rostro jánico de la libertad contemporánea de las mujeres no significa que debamos rechazar las conquistas de la revolución sexual. Por el contrario, implica la necesidad de una profundización en el acceso a la autonomía de las mujeres y un distanciamiento crítico prudente con respecto a identidades, imágenes y prácticas que ni han sido creadas por el colectivo femenino en su praxis emancipatoria ni tampoco, a mi juicio, anuncian el fin del patriarcado. Solo el reconocimiento pleno de la libertad y de la individualidad de las mujeres y su ejercicio efectivo por parte de las interesadas pueden alejarnos tanto del retorno de antiguas normas religiosas patriarcales como de la asunción acrítica de nuevas identidades adscriptivas falsamente liberadoras.

Una tematización ecofeminista de la sexualidad exige la disolución del dualismo generizado Naturaleza/Cultura que subyace tanto a los integrismos religiosos como a la moral de la transgresión que aparentemente se les opone. Para lograrlo, existen por lo menos dos vías diferentes. Una de ellas, propuesta por corrientes feministas de raigambre teológica, propone traer el Espíritu a la Tierra y a los cuerpos. El movimiento Internacional Católicas por el Derecho a Decidir sería un buen ejemplo de esta posibilidad que, como ya he señalado, necesita de la fe. La otra vía es la que, desde la convicción materialista, desarrolla una ética de la empatía antropocéntrica expandida a los seres vivos no humanos que nos reconcilie con la Naturaleza externa e interna, y que integre los valores denostados del cuidado, universalizándolos.

Tanto por la primera como por la segunda vía, se rescata la compasión, el goce y la alegría por esa vida anónima e infinita que producía el asco y la angustia existencial no solo a San Agustín, a Weininger o a Bataille, sino también a Sartre y a otros muchos pensadores.

Frente a la hipersexualización patriarcal, frente a las formas de dominación del patriarcado de consentimiento y al déficit de reconocimiento de las mujeres como sujetos, podemos recordar aquel viejo lema que definía al feminismo como la idea radical de que las mujeres somos personas. Sexo-género, orientación sexual, raza, etnia, clase y especie son aún categorías que nombran ámbitos de opresión. Frente a la anomia y al relativismo y también frente a los fundamentalismos que prometen acabar con el desasosiego y el desconcierto si renunciamos a la libertad, nos queda la tradición del feminismo como una ética y una política contrarias a toda dominación. Así entendido, a través de su pensamiento crítico y su impulso solidario, puede formar personas autónomas reconciliadas con el cuerpo y sus placeres y animadas por la energía que emana de un proyecto social emancipatorio de libertad, igualdad y sostenibilidad.

Capítulo 6
Protagonistas de un nuevo mundo

> Nosotras, mujeres provenientes de más de 86 países, de múltiples pueblos autóctonos, de África, de América, de Europa, de Asia, de Oceanía y de distintos sectores y movimientos sociales (…) encontraremos la energía para llevar adelante el derecho a la soberanía alimentaria, portador de la esperanza de *construir otro mundo*, obteniendo esta energía de nuestra solidaridad. Llevaremos este mensaje a las mujeres de todo el mundo.
>
> *(Declaración del Foro de Nyéléni)*

Las mujeres no somos «ángeles del ecosistema» ni representantes de la Naturaleza. Un rápido recorrido por la política ambiental internacional nos facilitaría nombres de mujeres que contribuyen con entusiasmo a la destrucción medioambiental. Baste recordar a la candidata ultraconservadora a la vicepresidencia de Estados Unidos por el Partido Republicano en 2008, Sarah Palin, cuya devastadora política ambiental como gobernadora de Alaska incluyó el ametrallamiento de la fauna local desde helicópteros y la promoción de explotaciones petrolíferas en zonas silvestres protegidas. La cultura del cuidado asociada históricamente al colectivo femenino está mediada por el temperamento y la historia individual, las relaciones de clase social, las creencias religiosas, las doctrinas políticas y otros factores que determinan las formas de su expresión y de su alcance. Las mujeres somos individuos y, como tales, cada una de nosotras puede decidir prestar o no su voz a quienes no tienen voz. Defender la Naturaleza, luchar por un mundo sostenible en este momento decisivo de la Historia humana es una decisión libre. No es consecuencia automática de una esencia femenina. No todas las mujeres asumirán una ética ecologista.

Tampoco somos las únicas protagonistas del cambio hacia una cultura ecológica e igualitaria. Numerosos hombres inteligentes, valientes y sensibles luchan por esta gran transformación que es la tarea ineludible de nuestro

siglo. La nueva Ariadna y el nuevo Teseo entran juntos en el laberinto del mundo. Sin embargo, a menudo, seguimos ignorando o minusvalorando las aportaciones de las mujeres. El efecto invisibilizador del estatus de género funciona aquí como en todos los demás ámbitos de la sociedad y la cultura. Olvidamos a las que día tras día se esfuerzan en paliar los procesos destructivos del medio ambiente y en tratar compasivamente a las demás criaturas vivientes. No damos suficiente valor a sus vivencias, perspectivas y conocimientos. Sus prácticas pueden ser modelos universalizables, aportar soluciones alternativas, así como análisis críticos irreemplazables y planteamientos creativos e innovadores. La nueva Ariadna tiene múltiples rostros. Lucha en los movimientos sociales rurales y en los urbanos. Trabaja sin cesar en las diversas formas de mantenimiento cotidiano de la vida. Está presente en la educación, en la investigación, en la creación cultural…

Las mujeres somos víctimas de la crisis ambiental, pero también protagonistas del cambio hacia una nueva cultura ecológica no androcéntrica. Nuestro interés estadísticamente significativo en las cuestiones ecológicas se debe a diversas razones relacionadas con los roles e identidades en el sistema de sexo-género. No parece, en cambio, tan determinante en esta atracción por las temáticas ecológicas el hecho, todavía poco conocido fuera de los círculos expertos, de que el cuerpo femenino acusa más rápidamente los efectos de los tóxicos ambientales. Aunque los problemas medioambientales no conocen fronteras ni se restringen a determinado sexo o grupo humano, existen evidencias científicas de que las mujeres se ven más afectadas por la contaminación que los varones debido a que los derivados del petróleo utilizados en la agricultura como pesticidas y herbicidas tienen una composición química similar a los estrógenos[360]. Estos «xenoestrógenos» o estrógenos externos parecen estar vinculados al aumento de la incidencia del cáncer de mama tanto por exposición directa en zonas próximas a una fumigación como por vía indirecta a través de la alimentación. Los efectos varían también según la clase social. Si todas sufrimos la contaminación sobre todo a través del consumo de los alimentos, la exposición a radiación electromagnética, el uso de enseres tóxicos o el aire de las ciudades, las dioxinas de las incineradoras y un largo etcétera, numerosas trabajadoras de todo el mundo, a menudo inmigrantes o pertenecientes a minorías étnicas, se hallan intensamente expuestas a distintas sustancias nocivas en fábricas, en campos de cultivo o en el infierno de plástico de los invernaderos. Se trata de una nueva forma de desigualdad en un sistema de producción que cada día arroja toneladas de veneno al medio ambiente. Pero que no se engañen sus

promotores. Nadie queda totalmente a salvo de este proceso destructivo. Para tener una idea del gran experimento al que todos los seres humanos estamos sometidos, tenemos que pensar que en el período que va desde los años cuarenta del siglo XX hasta la actualidad se han introducido en el medio ambiente más de 100 000 nuevas sustancias químicas y que llevamos ahora en la sangre hasta 300 químicos sintéticos ausentes en la generación de nuestras abuelas y abuelos[361].

Las mujeres cargan con el peso de innumerables problemas derivados de las catástrofes ecológicas. Dado que constituyen el colectivo que cuida de las personas dependientes, sus trabajos aumentan con el deterioro medioambiental. Como lo han probado suficientemente los hechos posteriores al accidente de la central nuclear de Chernobil[362], las mujeres se ocupan de los heridos o enfermos y deben redoblar sus esfuerzos para encontrar alimentos no contaminados. Los trabajos cotidianos, ya de por sí importantes, se multiplican. Pero estas son consecuencias que no ocupan la primera plana de los periódicos de ningún país. Casi podríamos afirmar que ni siquiera las recoge un pequeño título de la última página.

Ciudadanía ambiental y ciudadanía ecológica

La nueva comprensión de la pertenencia humana a la red de lo vivo y de la creciente fragilidad de las condiciones medioambientales exige una reelaboración del concepto de ciudadanía. Explorando las formas de integración del nuevo reto ecológico en la filosofía política y con una reconocida influencia del pensamiento ecofeminista, el influyente filósofo político Andrew Dobson ha diferenciado entre ciudadanía ambiental y ciudadanía ecológica, considerando a ambas como compatibles y complementarias. La ciudadanía ambiental se ejercería solo en el ámbito público y consistiría en la exigencia de derechos, por ejemplo, en la inclusión de los nuevos derechos ambientales en las constituciones. La ciudadanía ambiental correspondería a la perspectiva liberal de la ciudadanía en su relación con el medio ambiente. Sus virtudes son la razonabilidad, la voluntad de aceptar los mejores argumentos y la legitimidad procedimental. En cambio, Dobson agrupa la cuestión de la participación activa, la responsabilidad y las virtudes en el concepto de ciudadanía ecológica.

La ciudadanía ecológica constituiría un desafío al concepto tradicional de ciudadanía porque enfatiza las obligaciones, concierne a los deberes no

contractuales y no se desarrolla solo en el ámbito público, sino también, y fundamentalmente, en el privado. Es no-territorial y utiliza el lenguaje de la virtud. Ofrece similitudes con el concepto de ciudadanía del republicanismo cívico[363] por el peso que otorga a las virtudes y al bien común que, en este caso, es definido como sostenibilidad. Sin embargo, se diferencia del republicanismo cívico por dotar de gran importancia al espacio privado y por la «desterritorialidad ecológica». Como es sabido, los problemas ecológicos no respetan las fronteras nacionales. Pero el espacio de la ciudadanía ecológica, que es una ciudadanía calificada de «postcosmopolita», no es irreal como en la situación ideal de discurso habermasiana. Es un espacio producido por las actividades de los individuos y los grupos que se extiende al conjunto de la Tierra y al futuro. Afirma Dobson que la obligación ciudadana depende de la huella ecológica, es decir, en pocas palabras, de la cantidad de territorio y de agua y de otros recursos naturales que usamos para mantener nuestro estilo de vida. La huella ecológica es un concepto muy útil para combatir la ilusión urbana de la autosuficiencia. Si imaginamos un conglomerado urbano cubierto por una bóveda de plástico o cristal, se hace patente la dependencia de toda ciudad con respecto a otros espacios lejanos que le proporcionan los bienes naturales que precisan sus habitantes para sobrevivir. La noción de huella ecológica transforma la relación moral samaritana en relaciones de ciudadanía porque existen relaciones y acciones en el pasado que producen obligaciones. La huella ecológica «da lugar a una comunidad de obligación[364]».

Dobson examina críticamente la noción de globalización a la luz de las observaciones de Vandana Shiva sobre la desigualdad de poder entre el Norte y el Sur y concluye que el proceso es asimétrico[365]. Señala que hablar de *networks* (redes) y de interdependencia para referirse a la globalización en curso es tan engañoso como lo sería aplicar dichos conceptos a la relación de amo y esclavo. Frente a evaluaciones optimistas que destacan el incremento de la circulación de ideas, bienes y personas, recuerda con Zygmunt Bauman que la estratificación en la sociedad de consumo se manifiesta sobre todo por el grado de capacidad de elección del lugar donde residir. En efecto, como denuncia Vandana Shiva, la pauperización y la pérdida de biodiversidad se traducen en el desplazamiento de incontables personas desesperadas que terminan hacinadas en los cinturones de miseria de las grandes ciudades del Sur. Las y los desplazados del clima aumentarán en los próximos años y, con ellos, el desarraigo y la pérdida de diversidad cultural.

Ahora bien, ya en 1995, la Declaración final de la Conferencia de la Mujer de Pekín señalaba que la degradación del medio ambiente y los desastres «naturales» que están asociados a ella repercuten negativamente en toda la población pero especialmente en las niñas y mujeres de todas las edades, entre otras razones, porque aumentan enormemente la cantidad de trabajo no remunerado necesario para la supervivencia de la comunidad. Podemos concluir, entonces, que las mujeres, y en particular las mujeres pobres, deberían ser las principales beneficiarias de las obligaciones de la ciudadanía ecológica que plantea Dobson. Y también quienes menos obligación tendrían, ya que su huella ecológica es menor. De hecho, incluso en los países desarrollados y en las mismas ciudades, las mujeres suelen usar más que los hombres los transportes públicos y, por lo tanto, contaminan menos[366]. Los varones prefieren utilizar el coche, lo cual puede estar en relación, en muchos casos, con los modelos de masculinidad imperantes. Asimismo, la clasificación de los residuos para su reciclado en cada hogar todavía es, por lo general, un cometido de las mujeres, como las demás tareas domésticas.

No se trata de afirmar una esencia femenina del cuidado, sino de reconocer, desde una perspectiva nominalista[367], el hecho de que las obligaciones de la ciudadanía ecológica por el momento son asumidas mayoritariamente por el colectivo femenino, justamente porque su ámbito de acción coincide con el doméstico o privado que es donde Dobson sitúa el ejercicio de esta nueva dimensión de la ciudadanía. Por lo tanto, para que el mundo tenga un futuro digno de ser vivido, las voces de las mujeres deben ser escuchadas. Las prácticas del cuidado, que tradicionalmente fueron solo femeninas, han de universalizarse, desgenerizándose. Deben ser aprendidas y adoptadas por los hombres. Estas prácticas tienen, además, que extenderse al mundo natural, aunque solo fuera por una cuestión de autopreservación de nuestra especie. La Ecología como ciencia nos enseña que los seres humanos no somos espíritus puros independientes del entorno: proteger este mundo es también protegernos. Como apunta Miriam Nobre, las Mujeres de la Marcha Mundial y de Vía Campesina llegaron a la conclusión de que «el punto de vista del consumo nos pone a todas, rurales y urbanas, en el mismo barco. En diferentes grados somos todas presas de una sociedad de consumo que se basa en la alienación de nuestra vida y de nuestro cuerpo[368]».

Desde la Ecología se viene advirtiendo en los últimos años que, o bien los seres humanos cambiamos nuestro sistema actual insostenible, o la fuerza de las catástrofes nos obligará a cambiar. En ambos casos, se vislumbra un

nuevo tipo de sociedad, menos derrochadora de los recursos naturales. Por ello, incluso desde una posición feminista pragmática y poco interesada por la Naturaleza puede comprenderse la necesidad de abordar la cuestión ecológica. En esta perspectiva, el ecofeminismo sería concebido como la imprescindible *negociación preventiva* sobre el lugar y las tareas que ocuparán mujeres y hombres en una sociedad que ya no será del «usar y tirar».

Ecofeminismo y Ecologismo Social

El conservacionismo fue una de las formas iniciales del ecologismo. Buscaba la preservación de la naturaleza silvestre. La preocupación conservacionista va configurándose ya en el siglo XIX como reacción ante un industrialismo que dañaba y amenazaba la belleza natural de la fauna y la flora. Las asociaciones de defensa de las aves o de creación de espacios protegidos en el mundo anglosajón fueron las primeras manifestaciones de la lucha ecologista organizada contra una sociedad que miraba la Naturaleza con un único criterio de valor: el beneficio económico. Así, la sensibilidad estética y la lucidez científica de unos pocos impulsaron el nacimiento del ecologismo.

No obstante, algunos pensadores habían incluido la perspectiva social en la defensa de la Naturaleza. En el primer capítulo, he mencionado el ecologismo social de Murray Bookchin. La bióloga Rachel Carson[369] también acercará, de alguna manera, los enfoques naturalista y social al mostrar en *Primavera silenciosa*, obra publicada en 1962, que el uso de los pesticidas era una guerra contra la Naturaleza que afectaba a la salud humana. Por este motivo, tuvo que soportar una campaña de desprestigio contra su persona orquestada por la industria química.

El ecologismo surge de la detección de los resultados negativos del capitalismo y del socialismo. Critica la obsesión consumista y los problemas medioambientales derivados del industrialismo. En la época revolucionaria que precede y sigue a mayo del 68, el ecologismo va adquiriendo un cariz más político, extendiendo su crítica al conjunto del sistema socioeconómico y cultural[370]. La alienación de la sociedad de consumo solo puede ser superada, afirmará André Gorz, pionero de la Ecología Política, en una nueva organización del trabajo y del tiempo de ocio que reconozca los límites de la Naturaleza. El despliegue del ecologismo forma parte del movimiento contracultural[371], coincide en el tiempo con el resurgir del feminismo, del

movimiento pacifista y del antirracista y con la aparición de los movimientos de gays y lesbianas y del movimiento de liberación animal, entre otros. Todos ellos recibieron el nombre de «nuevos movimientos sociales». Se los diferenciaba así de anteriores movimientos sociales fundamentalmente por tres razones: poseer una ideología común que no llegaba a ser una doctrina fija que estipulara con exactitud el perfil de la sociedad futura, rechazar organizarse jerárquicamente para incrementar la participación igualitaria y proponer un cambio en los criterios de calidad de vida. Observa Ana de Miguel que «el acceso al feminismo supone la adquisición de un nuevo marco de referencia, *unas gafas* que muestran a menudo una realidad ciertamente distinta que la que percibe la mayor parte de la gente[372]». La *praxis cognitiva* o *redefinición de la realidad* también tiene lugar en el ecologismo. No en sus versiones ambientalistas superficiales que simplemente toman nota de la necesidad de gestionar mejor los recursos naturales, sino en aquellas que merecen realmente el apelativo de ecologistas. Me refiero a las que han sido capaces de hacer que nuestra mirada sobre el mundo recupere el asombro ante lo diferente y se interrogue sobre su ser y su lugar en nuestra escala de valores. El feminismo nos enseña a despojarnos del sexismo y del androcentrismo, nos permite percibirlos allí donde se hallan tan anclados que se vuelven invisibles. El ecologismo nos libera del ingenuo y, a la vez, interesado antropocentrismo extremo que ha marcado a fuego nuestra concepción de la historia y del mundo, nos emancipa de la tiranía del consumo alienado y nos revela la desmesura productivista y sus víctimas humanas y no humanas.

En un trabajo que dio lugar a intensos debates, Ronald Inglehart[373] planteó que el surgimiento de los nuevos movimientos sociales se debía al auge de valores postmaterialistas en las generaciones posteriores a la Segunda Guerra. La socialización del individuo en los primeros años de su vida —explicaba— incluye sistemas de valores que poseen un gran componente afectivo y son más firmes que las ideologías. Estas son más cognitivas pero también más variables, puesto que se pueden adoptar y criticar más fácilmente. Generaciones socializadas en un medio sin grandes apremios económicos tenderán a dar más importancia a la calidad de vida (calidad del medio ambiente, relaciones personales menos jerárquicas) que al crecimiento económico. Por el contrario, aquellos que han conocido la privación durante la infancia apostarán por valores de seguridad material. Esta diferencia en las condiciones de socialización explicaría el incremento de los valores «postmaterialistas» entre los jóvenes según las encuestas sobre las que trabaja

esta teoría. El aumento del desarrollo de habilidades políticas debido a la instrucción generalizada permitiría, mediante la reflexión, llevar el sistema de valores asumido a una práctica política coherente con ellos. Según esta teoría, el factor económico no parece relevante a la hora de predecir la simpatía de alguien por las ideas de los nuevos movimientos sociales. Sí lo es, en cambio, un nivel elevado de instrucción, el origen urbano, la pertenencia al sector servicios, sanidad, enseñanza, a otros sectores de producción simbólica o a la administración pública. Esta inserción en ámbitos de remuneraciones bajas en comparación con otras de producción y comercialización estaría relacionada con la adhesión a valores postmaterialistas. Sin embargo, la aparición de partidos Verdes y, como ha mostrado Andrew Dobson, la configuración de la Ecología Política como una ideología con entidad propia, no nos permiten considerar ya el ecologismo solo como un conjunto de valores. En Europa, los partidos Verdes han pasado de un rechazo antisistema inicial a la participación en gobiernos de coalición[374]. Por otro lado, en la caracterización de Inglehart, el feminismo y el ecologismo aparecían como fenómenos sociales exclusivamente ligados a ciertos sectores de las clases medias de los países desarrollados. La tesis de Joan Martínez Alier y Ramachandra Guha sobre la existencia de un «ecologismo de los pobres[375]» desafía esta caracterización sociológica del ecologismo. Los feminismos «de color» y del Tercer Mundo también mostrarán la diversidad del feminismo.

Desde su origen, el ecofeminismo compartió una característica fundamental con el ecologismo social: la doble preocupación por la Naturaleza y por la injusticia social. Todas las formas de ecofeminismo han explorado los vínculos entre la opresión de las mujeres y la opresión de la Naturaleza. Como hemos visto en el primer capítulo, ni siquiera es posible separar de manera tajante la espiritualidad del ecofeminismo «clásico» y la acción política. El ecofeminismo nació con la característica que distingue al ecologismo social del primer ecologismo conservacionista: examinar las relaciones entre la dominación y explotación de humanos y de la Naturaleza. Algunas formas de la praxis ecofeminista pueden ser comprendidas en el llamado ecologismo de los pobres.

Mary Mellor, Vandana Shiva, Val Plumwood y otras teóricas ecofeministas han señalado que, en el sistema patriarcal, tanto los trabajos del cuidado que realizan las mujeres como los bienes que produce la Naturaleza son apropiados sin el debido reconocimiento de su importancia. Se convierten en invisibles porque se los da por supuestos. Sin embargo, ambos son indispensables para la vida humana.

Con respecto a las tareas domésticas, las feministas radicales materialistas francesas mostraron tempranamente que tenían características compartidas con el trabajo servil preindustrial: condiciones no estipuladas por contrato, horarios interminables y vinculación con un estatus «natural». Frente a quienes consideraban que lo producido por el trabajo doméstico solo podía tener valor de uso pero no de cambio, señalaron que un mismo bien —por ejemplo, un alimento cocinado— si entraba en el mercado adquiría inmediatamente valor de cambio, por lo que la diferencia estaba en la forma de producción y no en el carácter del bien de que se tratara[376]. Colette Guillaumin, una de las sociólogas del grupo, llegó a forjar el término «sexage» a partir de «servage», término este último que designa la condición del siervo de la gleba medieval. El «sexage» definía la situación de las mujeres como premoderna en tanto su trabajo no estaba regido por condiciones estipuladas por un contrato que determinara un límite de horas y un salario. El objetivo de las radicales materialistas era mostrar las bases infraestructurales que hacían de las mujeres una clase social. Se trataba de justificar las reivindicaciones feministas en términos similares a los del proletariado en el materialismo histórico, respondiendo así a las descalificaciones provenientes del marxismo que veía al feminismo como una posición idealista carente de fundamento material y social adecuado.

La concepción del ama de casa como trabajadora no remunerada recibió críticas de los sectores vinculados al marxismo heterodoxo, libertario y ecologista. Siguiendo a Iván Ilich, André Gorz[377] ha sostenido que la labor doméstica no puede ser reducida a trabajo heterónomo instrumental porque es transmisión de afecto no intercambiable, único y personalizado. Sin embargo, la economía feminista ha señalado que su cuantificación como trabajo ayuda a hacerlo visible y a conseguir una distribución más equitativa; además, se ajusta mejor a tareas de reproducción social no emocionales de las sociedades rurales[378].

Desde la perspectiva de la filosofía política, en una determinación compleja y muy sugerente del papel de las mujeres, la nórdica Anna Jonasdottir ha combinado el feminismo radical de Shulamith Firestone con los análisis del feminismo socialista, definiendo al amor, en sus formas de cuidado y éxtasis erótico, como «poder humano alienable y con potencia causal, cuya organización social es la base del patriarcado moderno[379]». El intercambio desigual de energía entre los colectivos de sexo —observa— continúa aún en aquellas sociedades que más han avanzado hacia la igualdad en el ámbito público.

A pesar de los años transcurridos desde los primeros trabajos, las tesis de la Economía feminista aún son poco conocidas. Sus teóricas subrayan el parasitismo de la economía de mercado con respecto a la economía doméstica de mantenimiento de la vida[380]. Aunque el sistema capitalista se considera autónomo, en realidad no puede reproducir su fuerza de trabajo. Las tareas del cuidado de la vida en el ámbito doméstico son, todavía hoy, en su inmensa mayoría, gratuitas y realizadas por las mujeres. Esta división sexual del trabajo se apoya en el dualismo que opone y jerarquiza producción y reproducción. Esa particular tarea de mantenimiento de la vida que consiste en la crianza y en el cuidado corporal y afectivo de las personas de todas las edades —y especialmente de aquellas que son dependientes. De ahí que se haya hablado de «huella civilizadora[381]» o «huella de cuidados[382]» a partir del paralelo con el concepto de «huella ecológica». También a partir del concepto de «deuda ecológica» que hace alusión al saqueo, por parte de los países desarrollados, de los recursos naturales del Tercer Mundo y a la contaminación de la atmósfera y de los océanos debida a las economías industriales, se ha forjado la noción de «deuda de cuidados[383]». Las mujeres serían las acreedoras, ya que entregan mucho más cuidado del que reciben. Pero este último concepto también se aplica a la relación con las inmigrantes provenientes del Sur, contratadas como empleadas domésticas precarias y mal pagadas. Ellas harían posible que las mujeres del Norte salgan al mercado del trabajo asalariado sin que tenga lugar un reparto equitativo de las tareas domésticas con los hombres. A su vez, las inmigrantes han dejado a las personas dependientes a las que cuidaban en sus países a cargo de sus madres u otras mujeres de la familia.

La actual economía del trabajo productivo reposa en la externalización de los costes medioambientales de la explotación de la Naturaleza no humana y en las tareas domésticas no remuneradas de las mujeres que permiten la renovación de la fuerza de trabajo. El ámbito doméstico aparece, así, como un espacio de Naturaleza en el centro de la cultura. Emerge en segundo plano como un ámbito inferior cuya función, apenas visible, consiste en permitir que tengan lugar las tareas humanas superiores, que son las únicas que cuentan. Este es un buen ejemplo del efecto de la «denegación[384]» característica del dualismo Naturaleza-Cultura: desde la perspectiva dominante, los servicios del dominado son declarados inesenciales, inferiores. Se niega toda dependencia con respecto a ellos. De la misma manera, el capitalismo se apoya en la negación de la dependencia de la humanidad con respecto a la Naturaleza como suelo nutricio. En la sociedad del futuro,

deberá superarse lo que se llama el «perfil masculino del puesto de trabajo» o la suposición de que «el trabajador» tiene una mujer que asegura la infraestructura doméstica. Actualmente, el resultado de no haber encarado abiertamente la transformación social exigida por la salida de las mujeres al mundo del trabajo asalariado es la doble y triple jornada que afecta a estas últimas, con todos sus efectos negativos (estrés, enfermedades, problemas familiares, etc.). Mejorar la calidad de vida implicaría adaptar los tiempos del trabajo asalariado a los tiempos y necesidades vitales de esos organismos vivos que son las personas. La realidad actual está lejos de encaminarse hacia esta solución. El tiempo continúa acelerándose junto con la crisis ecológica[385].

Observemos que, aún hoy, hablar de mujeres y de trabajo doméstico parece introducir lo particular e inferior en el ámbito superior de lo neutro universal. Ello se debe a que, como ya hemos visto, la autoimagen del dominador ha constituido, en palabras de Celia Amorós, un «sujeto inverosímil». Esta fantasía de sujeto «inengendrado y generador absoluto de sentido[386]» es explicada por la teoría de las relaciones objetales como una tendencia masculina en las relaciones madre-hijo de las sociedades patriarcales. En el sistema de sexo-género, la afirmación del *self* se produce en ruptura y contraposición con respecto a la madre. Todo lo que esta representa es fuertemente devaluado: suelo nutricio, cuidados, afectividad, apertura y relación estrecha con los otros. La distancia afectiva y el pensamiento dualista sujeto/objeto forman parte del androcentrismo hegemónico y se hallan ligados al antropocentrismo exagerado de nuestra visión de la Naturaleza.

Como ya he apuntado[387], el par trascendencia/inmanencia tematizado por Beauvoir para arrancar a las mujeres de la heterodesignación ilegítima como «Naturaleza» nos ha dejado una herencia emancipatoria de valor inestimable que remite a las ideas de libertad, igualdad y justicia imprescindibles en toda empresa de liberación. Pero también posee connotaciones androcéntricas y antropocéntricas fuertes que han de ser analizadas a efectos de proceder a la inclusión de lo inicialmente excluido y alcanzar un modelo de ser humano y de sociedad compatibles con la continuidad de la vida en la Tierra.

El lado oscuro del legado remite a la ilusión de autogénesis absoluta y a la negación de todo límite, no solo de opresión social, sino también de necesidad natural. Esta cara perversa de la trascendencia, potenciada por los intereses económicos, ha conducido a una civilización tecnológica destructiva. La

identidad viril conquistadora, forjada históricamente en tanto separación y negación extremas de la madre y de lo femenino, acaricia ahora la ilusión suicida de conseguir la independencia absoluta con respecto a la Naturaleza. Esta aparece solo como facticidad, como inmanencia fuertemente devaluada.

Un ejemplo de la ambigüedad del concepto de trascendencia es la definición sartreana del hombre como «ser que no es lo que es». Se trata de un canto a la libertad que ha inspirado gran parte de nuestra vida pero que encierra el desprecio de la Naturaleza externa e interna. Por su énfasis en un rasgo humano parcial, constituye quizás más una consigna apta para procesos de liberación anteriores a la crisis ecológica que una descripción ontológica perfectamente adecuada. Las metáforas fálicas de Sartre señaladas por Michèle Le Doeuff y Toril Moi[388] no son totalmente independientes del núcleo filosófico de su teoría. Podemos considerarlas parte del imaginario androcéntrico del que surge la ilusoria definición de lo humano-masculino como puro espíritu desgajado de la Naturaleza, o Naturaleza autoconsciente destinada a dominar sin límites al Otro o Naturaleza no consciente de sí (por otro lado, descripción inadecuada de lo no humano con los datos etológicos que poseemos actualmente). No obstante, quiero subrayar que una reconciliación con la Naturaleza podría y debería conservar la potencia crítica emancipatoria de la caracterización antropológica sartreana-beauvoireana como salvaguarda de nuestro margen de libertad con respecto a la opresión social e histórica disfrazada, tan a menudo, de «natural».

El proceso de homogeneización niega la individualidad a los dominados. Esta operación ha sido perfectamente descrita por la teoría feminista. Me limitaré a recordar el agudo análisis realizado por Celia Amorós sobre la construcción de las subjetividades de hombres y mujeres en la sociedad patriarcal. Mientras que los hombres se autodefinen como «iguales» al menos formalmente, las mujeres son pensadas como «idénticas[389]».

El rango de individuo depende del poder y quien carece de él es «heterodesignado». Género, raza, clase social, orientación sexual y especie, en tanto distribuidores de poder, determinan quién puede ser reconocido como individualidad única, no reemplazable ni reductible a patrones predeterminados. No es una casualidad si los trabajos del cuidado, aquellos que se ocupan de la naturaleza del ser humano o Naturaleza interna, carecen de remuneración y se caracterizan por su bajo estatus. Incluso cuando se convierten en profesiones de gran importancia como, por ejemplo, la enfermería, continúan marcadas por su estatus de género, su cercanía al cuerpo, a la Naturaleza y a lo femenino. Tanto las tareas domésticas

occidentales como las economías de subsistencia no integradas en el mercado y propias de otras culturas son infravaloradas. Hemos visto que la ecofeminista socialista Mary Mellor ha llamado *We Economy* a las economías que satisfacen necesidades vitales materiales y afectivas de la comunidad. Son muy diferentes en su dinámica a la economía individualista capitalista (*My Economy*). Esta última, en su búsqueda de expansión indefinida, alienta los procesos de globalización neoliberal responsables de la actual destrucción ecológica a gran escala y de la explotación creciente de grandes grupos humanos. Como Ariel Salleh, Mary Mellor ha reprochado a los ecosocialistas no tomar en cuenta suficientemente el trabajo de mantenimiento de la vida realizado por las mujeres y asumir, así, la definición estrecha de trabajo propia del capitalismo. Las mujeres no alcanzan el modelo occidental requerido de independencia con respecto a las necesidades biológicas y ecológicas porque asumen las cargas del tiempo biológico necesario para las necesidades corporales humanas. Solo así pueden surgir individuos varones (pseudo) independientes de la materialidad[390].

Las relaciones entre feminismo y ecologismo en el ámbito ibérico han sido tratadas en un artículo de sugerente título[391]. En él, Anna Bosch, Cristina Carrasco y Elena Grau inciden en esta cuestión del cuidado indispensable para la vida humana. Entre los puntos de encuentro entre feminismo y ecologismo, destacan un objetivo básico compartido: la sostenibilidad humana, social y ecológica. Esta sostenibilidad no implica únicamente la supervivencia, sino la equidad y una calidad aceptable de vida. Entienden esta calidad en el sentido del concepto de desarrollo humano de Amartya Sen sobre el que se basa el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo. El desarrollo humano no es posible sin el cuidado de la vida. Reorganizar la sociedad teniendo en cuenta las necesidades vitales implicaría, afirman con razón, ajustar el ritmo de la actividad industrial y pública al ritmo biológico y ecológico. Como Mellor y Shiva, señalan que el patriarcado capitalista se declara autónomo cuando en realidad depende de la Naturaleza y del trabajo cotidiano de las mujeres. Ven un punto de desencuentro entre feminismo y ecologismo en el hecho de que la ecología política no preste suficiente atención a los trabajos del cuidado de las mujeres. En efecto, las generalizaciones sobre la acción humana suelen olvidar la división sexual del trabajo.

El otro punto de desencuentro que señalan es, a mi juicio, problemático. Rechazan la preocupación del ecologismo por las altas tasas de natalidad que el planeta no podría soportar. Inspirándose en las teóricas de la diferencia

sexual italianas, afirman que el cuerpo femenino y la vida humana tienen un carácter sagrado. Y agregan que, por ello, no puede ser reducido a una variable del ecosistema. Sostienen que el ecologismo en todas sus formas, incluido el ecologismo social, estaría quitando centralidad a la vida humana, colaborando así con el capitalismo. No estoy de acuerdo con este reproche. A diferencia de algunas posiciones ambientalistas, el ecologismo social no reduce la crisis a un problema demográfico sin hacer referencia a la voracidad neoliberal. Muy por el contrario, centra su crítica en la injusticia e insostenibilidad del capitalismo globalizado. No reconocer que es imprescindible moderar la natalidad significaría, además de falta de realismo, el abandono de la recién descubierta humildad que nos muestra, a los humanos, como parte de un todo que ha de mantener relaciones de armonía y equilibrio. Esta comprensión de nuestro sitio en la Tierra es el núcleo de la redefinición ecológica de la realidad.

La cuestión de la salud, del trabajo reproductivo y de la sobrepoblación no son los únicos puntos de contacto de la temática feminista y ecofeminista con el ecologismo social. Vandana Shiva fue portavoz de la diversidad ecologista al dar a conocer al mundo la resistencia de las mujeres Chipko del norte de la India. A este peculiar movimiento se refiere justamente Joan Martínez Alier cuando señala la importante participación femenina en el ecologismo popular. Alier propone la denominación ya citada de *ecologismo de los pobres* para referirse a un concepto amplio que abarque tanto el movimiento rural tercermundista como el movimiento urbano de justicia ambiental de Estados Unidos que lucha contra el racismo ambiental. Ambos pueden ser unidos por la centralidad del concepto de «conflicto ecológico distributivo[392]». Esta noción hace referencia a la injusticia percibida en la distribución de daños y beneficios en el uso económico de los bienes ecológicos. Algunos ejemplos de conflictos ecológicos distributivos son la abusiva instalación de fábricas contaminantes en barrios habitados por afroamericanos, amerindios o latinos en Estados Unidos, las extracciones mineras contaminantes, el «imperialismo tóxico» que exporta desechos industriales a los países pobres, la biopiratería, la contaminación de los ríos de pueblos originarios, la privatización de los bienes comunales y su sobreexplotación según el ritmo impuesto por el mercado[393], etc. Se pone así de manifiesto la desigual distribución de los riesgos del desarrollo industrial actual. Uno de los ejemplos más elocuentes de ello fue el holocausto de Bhopal, en la India, cuyas víctimas nunca fueron compensadas debidamente por las multinacionales químicas.

Los conflictos ecológicos distributivos se agudizarán en la medida en que los recursos naturales sean cada vez más escasos. Las palabras de la feminista y cofundadora de Los Verdes alemanes, Petra Kelly, cobran día a día mayor vigencia: «las poblaciones consumistas del Primer Mundo utilizan cantidades desproporcionadas de energía y de recursos y queman la mayor parte de los combustibles fósiles, contribuyendo así dramáticamente al efecto invernadero. (…) las selvas tropicales que quedan (…) están siendo destruidas para satisfacer los intereses de la deuda de los países pobres a los ricos[394]». Las guerras del agua ya se están gestando con la privatización creciente, la contaminación, el cambio climático y la insostenibilidad de una civilización del agua embotellada[395]. Millones de personas quedarán sin acceso al agua. Particularmente significativo al respecto me parece que en la actualidad se esté vendiendo en ciertas tiendas gastronómicas una marca de agua estadounidense en botellas decoradas con pequeños brillantes de fantasía. Cada una cuesta lo mismo que más de cien botellas comunes. La desmesura de esta novedad comercial expresa de manera simbólica la tendencia a transformar el agua, un elemento básico para todos los seres vivos, en un lujo que solo unos pocos podrán disfrutar.

Como lo había hecho en *Staying Alive*, el libro que la hizo famosa en los ochenta, en *Manifiesto para una Democracia de la Tierra* (2005), Vandana Shiva vuelve a mostrar a las mujeres del pueblo, esta vez las *adivasis*, de casta inferior, en su papel de protagonistas de una lucha exitosa contra la degradación ambiental y el neocolonialismo. En 2002, el movimiento local de mujeres de Plachimada, en el estado de Kerala, denuncia la contaminación de las aguas comunales por parte de la planta embotelladora de una de las multinacionales de refrescos más importantes del mundo. La *dharna* (sentada) y las manifestaciones que organizan contra la hidropiratería consiguen finalmente en 2004 una sentencia judicial que ordena el cierre de la planta en nombre de los derechos comunitarios de las personas sobre el agua. Vivimos en un mundo en el que supuestamente estamos bien informados por los medios de comunicación[396], ¿pero sabríamos algo de esta pequeña victoria de los colectivos desposeídos si no nos la hubiera contado Shiva? ¿Cuánta humilde resistencia es ignorada para delinear un horizonte de noticias moral y políticamente yermo que nos convence día tras día de la inexistencia e inutilidad de todo esfuerzo alternativo?

El ecologismo de los pobres es a menudo un movimiento de resistencia al despojo del mal desarrollo que no llega a autodenominarse ecologista. Simplemente, lo es en su desesperada lucha por preservar unas mínimas

condiciones de vida. La figura de la llamada «ecologista natural del Tercer Mundo» ha facilitado el acercamiento del socialismo y el ecologismo. Desontologizada, comprendida en sus coordenadas de clase y de género, ha pasado a abonar la tesis del ecologismo de los pobres[397] que ha cuestionado la idea fuertemente anclada en la izquierda, al menos hasta hace cierto tiempo, de que la preocupación por la Naturaleza era un lujo y un capricho de las clases medias blancas satisfechas, una mera distracción pequeñoburguesa. Hasta en las controversias teóricas, una de las características femeninas adscriptivas más persistentes del sistema de género parece ser la mediación. Bien es cierto que su doble, triple y hasta cuádruple alteridad (sexo, etnia, Tercer Mundo y Naturaleza) parece en algunos casos plantear el dilema de elegir entre la comunidad solidaria sostenible preindustrial o una sociedad de consumo atomizada y destructiva. Parece difícil, por no decir imposible, que los habitantes del Primer Mundo se sientan dispuestos a renunciar a las comodidades modernas. Incluso las comunidades rurales de los países en vías de mal desarrollo aspiran a menudo a sus beneficios. De esta forma, justamente la radicalidad de la crítica la torna inane. Así lo había sentido André Gorz en un escrito de 1991, en el que se refería a la incapacidad de concreción real de las utopías ecológicas, entre ellas el ecofeminismo (no nombraba a ninguna teórica en particular, lo cual me hace pensar que las «idénticas» tienen grandes dificultades para emerger como sujetos hasta en los autores heterodoxos y alternativos). En su comentario, observaba que no se podía contraponer una comunidad rural pretecnológica a la realidad social contemporánea. Es necesario —sostenía— establecer mediaciones entre la sociedad actual y la post-industrial. De otra manera, la radicalidad del proyecto es también su autoanulación. En vez de una apuesta de todo o nada, lo que llama «reformas no reformistas» podrían, por acumulación, ir transformando el modelo capitalista. Define las reformas no reformistas como aquellas que no son determinadas por lo que es posible dentro de la racionalidad del sistema económico y político, sino por «lo que *debe ser hecho posible* de acuerdo a las necesidades y exigencias humanas[398]», produciendo un cambio en la correlación de fuerzas.

Empoderamiento verde

El feminismo tiene una larga experiencia en producir cambios en la correlación de fuerzas del orden patriarcal. La idea de empoderamiento de las

mujeres podría ser considerada una reforma no reformista. Cuando agregamos la perspectiva ecológica, el empoderamiento necesita ser revisado y ajustado. Sin embargo, en esta revisión, es importante no perder de vista los intereses de las mujeres con respecto a las relaciones de poder entre los sexos. El ecofeminismo tiene que evitar que las mujeres, como tantas veces a lo largo de la Historia, realicen un nuevo sacrificio sin reciprocidad. Al comienzo de este capítulo me he referido a la menor huella ecológica del colectivo femenino con respecto al masculino y a su mayor cumplimiento, en términos estadísticos, de las obligaciones de la ciudadanía ecológica. Se justifica, por lo tanto, que las políticas medioambientales se combinen con las destinadas al empoderamiento de las mujeres. Existen algunas iniciativas al respecto, pero puede decirse que es todavía una posibilidad poco explorada aunque llamada a un futuro despliegue cuando los objetivos de sostenibilidad comiencen a ser asumidos de manera más decidida.

El Movimiento del Cinturón Verde (Green Belt) de Kenia ilustra la posibilidad real de mejorar la vida de las mujeres rurales pobres a través de medidas ecológicas. La activista Wangari Maathai recibió en 2004 el premio Nobel de la Paz por la creación y coordinación de este Movimiento. Vale la pena transcribir su diáfana explicación de las razones que la llevaron a fundar este Movimiento. Hija de una familia humilde campesina, recuerda el paisaje de su infancia, en los años cincuenta, con estas palabras: «Desde mi casa, se podía ver la nieve del monte Kenia, a 5000 metros de altura. Había mucha nieve todavía en aquella época. Y mi pueblo, los Kiluyu, respetuosos de esta majestad que emergía a veces entre las nubes, consideraban que la montaña era sagrada. Se decía, con mucho respeto, que allí habitaba Wanenaga, la divinidad. Pero la montaña no solo albergaba a Wanenaga, sino que traía agua. Las trescientas fuentes que alimentaban el Gura, el río más largo de Kenia, salían de allí. ¡Imaginen la potencia tumultuosa de esos torrentes en aquella época! ¡El estruendo de las piedras que rodaban! ¡La impresionante extensión del río! Recogíamos el agua en las fuentes. El alimento era abundante y al alcance de la mano, en la Naturaleza tan generosa que nos rodeaba. Yo solo tenía uno o dos vestidos, no teníamos electricidad en nuestra cabaña, pero nunca nos sentimos pobres[399]». En esta época de la guerra del agua resulta particularmente relevante la imagen del pasado que evoca W. Maathai. También resulta un excelente antídoto contra la propaganda paternalista y colonialista de la intervención tecnológica —actualmente, en especial, la de las multinacionales de los transgénicos— como misión salvadora para sacar a los pueblos africanos de la miseria. Pero dejemos a

W. Maathai seguir narrando las transformaciones de Kenia. Habiendo obtenido una beca para estudiar en Estados Unidos, a su retorno al país, se encuentra con que todo ha cambiado: «Los árboles habían desaparecido. Los bosques de bambú espesos y profundos, antaño poblados de monos colobos soberbios con su largo pelaje negro y blanco habían sido quemados para obtener tierra cultivable (…) mujeres analfabetas del campo me dijeron que ya no tenían agua potable ni leña para el fuego, ni comida para sus hijos. Cuando me hablaron de la tala de los bosques para plantar té, comprendí que algo grave se había producido. Estas campesinas, que venían de la región de mi infancia, se quejaban de la pobreza y de lo duro de la vida cotidiana. Las tierras se habían secado. ¿Y el río Gura, tan puro y tumultuoso antes? Ahora su agua era negra, las piedras no rodaban, su caudal era débil[400]». Tras la independencia de Kenia, el proceso de destrucción de la Naturaleza que había comenzado con los británicos se había acentuado. Estos habían reemplazado la flora local por pinos y eucaliptos, especies importadas por su mayor rendimiento económico. Cuando se retiraron, los campesinos pudieron plantar libremente esas tierras, eligiendo el té y el café por su alto valor en el mercado. De esta forma, se intensificó la deforestación, avanzando hacia las laderas de la montaña. Y aunque esta había sido sagrada, nadie protestó porque, explica Maathai, los misioneros llevaban años enseñando a la gente a burlarse del misticismo africano. Las creencias autóctonas ya no podían proteger a la montaña. El resultado se traduce elocuentemente en cifras: en la época anterior a la colonización, el bosque cubría el treinta por ciento del territorio; en 2008, apenas cubre el dos por ciento.

En 1974, siendo una profesora de la Universidad de Nairobi consciente de esta situación de deterioro, Wangari Maathai crea la asociación de mujeres que ha plantado más de veinte millones de árboles en doce países africanos. Su estrategia comenzó con grupos que se encargaban de rodear los campos de un cinturón verde para limitar la erosión, reconstituir bosques y dar cobijo a la fauna, limitando su extinción. Se le otorgó el premio Nobel de la Paz por su actuación decidida a favor del desarrollo sostenible[401]. Fue la primera vez que este premio recaía sobre una africana. Era también la primera vez que se otorgaba a alguien que hubiera destacado en el activismo medioambiental. Un activismo por momentos peligroso que le valió persecuciones gubernamentales y prisión cuando denunció los intereses corruptos que estaban detrás de ciertos proyectos urbanísticos. Puesto que su figura se ha resentido por el rumor que la presentaba como defensora de la práctica tradicional de la ablación, corresponde apuntar que lo desmintió en 2004,

declarando haber estado siempre en contra de tales costumbres que violan el derecho a la integridad física de las mujeres. Presidenta del Consejo Nacional de Mujeres de Kenia, más tarde diputada nacional y fundadora del partido ecologista de su país, la llamada *Tree Woman* (Mujer Árbol) supo combinar el combate contra la desertificación con la mejora de la vida de las mujeres pobres. Ecología y derechos humanos para las más desposeídas o, como lo expresara en una espléndida metáfora tras recibir el premio Nobel: curar las heridas de la Tierra en el proceso de curar las nuestras.

Otro ejemplo de esta afortunada unión de objetivos feministas y ecologistas tuvo lugar en Senegal, al norte de Dakar, donde más de cien mujeres se unieron en el Reagrupamiento de Mujeres de Popenguine para la Protección de la Naturaleza y, a pesar de la oposición de los hombres de sus aldeas, trabajaron, a partir de 1987, en un proyecto al que dieron el nombre de una divinidad femenina del lugar: Ker Cupaam (Jefa Madre Cupaam). El objetivo era recuperar el ecosistema de un lago en vías de desaparición con microcréditos del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) **[402]**. La plantación realizada en los manglares permitió revertir el proceso de deterioro del ecosistema y crear un parque natural que es actualmente fuente de ingresos turísticos. Las participantes se han convertido en ardientes defensoras del medio ambiente. Para explicar los motivos de su labor, subrayan el legado natural de los ancestros y la responsabilidad para con las generaciones futuras. Desde el año 2000, han incorporado cursos de conservación del medio ambiente e instalaciones para turismo ambiental e intercambio de experiencias de conservación del medio. La activista que ha liderado este proyecto, Wolimata Thiao, afirma que no es necesario asistir a la Universidad para aprender a proteger la Naturaleza: el parque es un formidable laboratorio en el que las nuevas generaciones pueden aprender cómo salir de la pobreza sin destruir su tierra. ¡Cuánta verdad encierran sus palabras! Desgraciadamente, todavía es mayoritaria en todo el mundo una enseñanza superior basada en un modelo de producción insostenible y manifiestamente desfasado si se contrasta con las necesidades, los conocimientos y las posibilidades tecnológicas actuales. Y, lo que es peor aún, a través de la creciente vinculación con el mundo empresarial impulsada por las políticas neoliberales, las Universidades se van transformando en caja de resonancia y legitimación de técnicas y productos generados según los intereses de las empresas multinacionales. Tal es el caso, entre muchos otros, de los transgénicos y de la llamada «agricultura de conservación», engañoso nombre para una agricultura que elimina costes de mano de obra suplantando

esta última por herbicidas[403], es decir, destruyendo puestos de trabajo y esparciendo venenos carcinogénicos.

El feminismo ha mostrado que la defensa de la igualdad no solo concierne al acceso a los recursos, sino que implica el desarrollo de la autonomía y del liderazgo de las mujeres[404]. Por su parte, el ecofeminismo ha exigido la valoración del conocimiento que las mujeres rurales del Sur tienen sobre los ecosistemas, un saber ignorado y menospreciado por los expertos. Por lo tanto, la cooperación para el desarrollo no ha de ser vista desde una perspectiva paternalista y productivista según la cual se trataría de ayudar a quienes no tienen nada para que alcancen el modelo del Primer Mundo. Siempre hemos de tener presente que los países que reciben las ayudas son generalmente países empobrecidos por relaciones internacionales injustas y por el expolio de sus recursos naturales en el pasado o en el presente. Hoy, con una conciencia crítica de la historia del colonialismo europeo y con los conocimientos que la ecología nos da sobre la Tierra como ecosistema de recursos limitados, el concepto de progreso ya no puede ser el mismo que el de la Modernidad. No es posible continuar definiéndolo como crecimiento constante. Ahora, desde una perspectiva ecológica, el progreso consiste en avanzar, como escribe Yayo Herrero, hacia «una cultura de paz que celebre la diversidad de todo lo vivo, que permita a todas las personas el acceso a los bienes materiales en condiciones de equidad y que se ajuste a los límites y ritmos de los sistemas naturales[405]».

Numerosas mujeres se sienten atraídas por la agricultura ecológica. Pionera de los estudios de género en el ámbito de la Geografía española, la profesora Ana Sabaté ha llamado la atención sobre los problemas a los que se enfrentan las agricultoras ecológicas. El sector se halla fuertemente feminizado y, en gran parte de los casos, la dedicación se debe a convicciones ideológicas o al deseo de complementar la renta de la familia, dada la escasa rentabilidad de sus pequeñas explotaciones. Asimismo, el abastecimiento en insumos y las redes de comercialización son insuficientes[406]. Detectados estos problemas, sería conveniente que las instituciones contaran con programas dedicados a mujeres y medio ambiente que facilitaran a las productoras ecológicas los medios y el acceso a los canales necesarios para que su actividad deje de ser algo complementario y prescindible desde el punto de vista económico. Un Estado del Bienestar Verde no solo ha de atender a las productoras ecológicas con políticas para el empoderamiento verde de las mujeres, debe implicarse también en el apoyo a las cooperativas urbanas y a las pequeñas empresas ecológicas, así como a las nuevas

tecnologías ecoeficientes. Si el cambio hacia un modelo sostenible ofrece la ventaja de crear empleo, las mujeres no pueden ser olvidadas, máxime si las vemos ya hoy luchando por sacar adelante cultivos, tiendas y restaurantes solidarios y ecológicos, enfrentándose a grandes dificultades económicas y administrativas.

Y, junto a las políticas públicas, en lo que se refiere a la relación entre mujeres rurales y urbanas, tendremos que intensificar las nacientes redes sociales y comerciales alternativas que hacen posible la resistencia de la producción sostenible y del comercio justo frente al avance arrollador y destructivo de las grandes corporaciones.

Finalmente, quiero apuntar que si se quiere tener éxito en las políticas medioambientales es indispensable tener presentes las necesidades y sensibilidades de las mujeres. Incluso desde una perspectiva simplemente pragmática, orientada hacia la eficacia en la preservación del medio ambiente, será necesario adoptar un enfoque de género. Las mujeres son agentes del asentamiento rural. Uno de los problemas del medio rural es la deserción masiva de las mujeres. Encuentran pocos servicios y un mayor control y presión sociales que dificultan la evolución de los roles de género. Solo si se produjera un cambio en la percepción que las mujeres tienen del medio rural podría variar su actitud. El asociacionismo y las políticas de igualdad para el medio rural son elementos que pueden contribuir de manera decisiva en ese cambio de percepción al ofrecer nuevas oportunidades de participación[407]. El éxodo hacia los centros urbanos se debe en gran medida al legítimo deseo de independencia de las mujeres. Al encontrarse ante una elección que compromete su destino, concluyen, lógicamente, que su mejor decisión es huir del aislamiento y de un medio tradicional que amenaza su autonomía. Por eso, como apunta Milagros Alario[408], una política que tenga por objetivo que el medio rural no quede desierto tiene que incluir medidas de igualdad de género. Habrá que poner en marcha más políticas de acción positiva para fomentar la igualdad, facilitar los desplazamientos colectivos, crear guarderías, etc. Todavía no se tienen suficientemente en cuenta estas necesidades a la hora de diseñar acciones medioambientales. Probablemente, se da por sentado que las mujeres asumirán los sacrificios que sean necesarios. Esta suposición tiene cada vez menos fundamento. Cuando se piense en sostenibilidad, será preciso tener presente que las mujeres rurales constituyen todavía un grupo desfavorecido que aspira a la igualdad.

Hacia una educación ambiental no androcéntrica

La educación ambiental inició su andadura a finales de los años setenta. Su objetivo fundamental ha sido concienciar sobre los límites de los ecosistemas para «corregir los excesos de un modelo de progreso productivista[409]». Tiene una tarea inmensa por delante. Debe remar contra corriente de una globalización que uniformiza y extiende a niños y niñas de países muy distintos los deseos consumistas superfluos y la visión fantasiosa del medio natural como fuente inagotable de recursos[410]. Y, sin embargo, hoy más que nunca es necesario conseguir una educación ambiental con auténtica fuerza motivadora. Sin una conciencia ecológica generalizada capaz de hacer presión para que los países alcancen una democracia participativa orientada a la sostenibilidad, será difícil evitar que nos encaminemos a una pesadilla digna de la más terrorífica ciencia ficción, que nos adentremos en las ya anunciadas guerras por los recursos escasos en una Naturaleza envenenada. Para el economista ambiental Antxón Olabe, «los problemas ambientales globales crecen a una velocidad superior a nuestra capacidad para gestionarlos adecuadamente. En una generación, 25-30 años, a algunos de ellos no se les denominará problemas ambientales, sino problemas de seguridad mundial[411]». A diferencia de otras situaciones históricas anteriores que requerían ser corregidas y finalmente lo fueron, la gravedad del problema ecológico reside justamente en los reducidos plazos temporales de que disponemos. El complejo tecnocientífico de la sociedad industrial, impulsado por las fuerzas del mercado global, coloca al mundo en un proceso de aceleración inédito ante el cual parece difícil reaccionar[412]. Los datos ecológicos, sociales y políticos de que disponemos no llaman precisamente al optimismo. Pero la lucidez pesimista puede ser la mejor aliada del *statu quo* porque induce a la resignación. Adoptar una postura escéptica ante la capacidad humana de corregir el rumbo es un lujo que solo conviene a quienes se sienten cómodos en la denostada realidad.

De ahí la importancia de una Educación Ambiental que genere ciudadanos y ciudadanas con claras reivindicaciones de justicia ecológica y con un modelo de calidad de vida basado en el cuidado de la Naturaleza y en el florecimiento de las capacidades humanas. La tarea no es fácil en una cultura saturada de mensajes destinados a promover el deseo insaciable de acumular objetos diseñados de acuerdo con el modelo de obsolescencia programada (*planned obsolescence*). Como es sabido, se ha dado este nombre a la estrategia empresarial que consiste en reducir la duración de un producto para

incrementar las ventas. La obsolescencia programada puede ser de tipo técnico (se programa el fallo del producto en el material o en el mecanismo), sistémico (por ejemplo, el *software* que no es compatible con las nuevas versiones) o estético. Este último tipo recibe la denominación de «obsolescencia percibida». Su ritmo se ha incrementado notablemente. En los últimos tiempos, según declaraciones de los mismos diseñadores, las colecciones de ropa cambian todos los meses en vez de renovarse con las estaciones. Puesto que vestir algo «pasado de moda» es culturalmente interpretado como una deficiencia personal, se hace muy difícil, sobre todo en ciertas edades y grupos sociales, sustraerse a esta dinámica perversa. La crisis ecológica a la que nos enfrentamos responde a una causalidad múltiple en la que tiene un peso determinante la economía. Pero esta no es independiente de la cultura. Ambas funcionan en un sistema de continua retroalimentación.

Ante la creciente conciencia de la necesidad imperiosa de un cambio de paradigma, Naciones Unidas decidió declarar la Década de la Educación para el Desarrollo Sostenible (2005-2014), nombre que actualmente se tiende a cambiar por el de Educación para el Futuro Sostenible. En respuesta a esta iniciativa, el Tercer Seminario Ibérico de Ciencia, Tecnología y Sociedad aprobó un manifiesto titulado *Compromiso por la Sostenibilidad*[413]. Este documento llama a la ciudadanía en su conjunto, y en particular a quienes tienen a su cargo la educación formal e informal, a participar de las actividades de la Década para hacer frente a una crisis ecológica cada vez más evidente. Entre los problemas que configuran el cuadro de emergencia que vivimos, menciona la contaminación que envenena el medio ambiente y acarrea el cambio climático, la miseria creciente de miles de millones de seres humanos en extensas regiones del planeta mientras una quinta parte de la humanidad practica un consumismo irresponsable, el excesivo crecimiento demográfico mundial, el aumento en todos los países de enfermedades relacionadas con la alimentación y la contaminación, las guerras, las «limpiezas étnicas», la explotación infantil y la destrucción de la diversidad cultural. Consecuentemente, llama a promover un consumo responsable de acuerdo con las tres R (Reducir, Reutilizar y Reciclar) y que tenga en cuenta las reivindicaciones del Comercio Justo, el desarrollo tecnocientífico orientado a la sostenibilidad, sometido a control social y al cumplimiento del principio de precaución, acciones sociopolíticas de solidaridad y protección del medio ambiente, de la biodiversidad y la diversidad cultural, así como la ampliación y generalización de los derechos humanos, superando cualquier discriminación, incluida la de género. Es un texto claro, preciso e importante

que supera los planteamientos reducidos a las ciencias naturales, incorporando la perspectiva de la Ecología Social.

La Educación Ambiental no ha de limitarse a ser una simple disciplina aislada del resto, sostienen, con razón, quienes se han especializado en ella. Solo se alcanza un buen resultado cuando se imparte integrando las perspectivas de diversas áreas de conocimiento para comprender todas las dimensiones de un problema: ecológicas, económicas, sociales y culturales[414]. Además, como la educación para la igualdad de género, la educación ambiental debería estar presente también transversalmente en el conjunto de la formación. Todos los esfuerzos son pocos para ambos retos de transformación. Sin embargo, estamos muy lejos de alcanzar esta meta, entre otras razones, simplemente porque la conciencia ecológica de la mayor parte del profesorado y de los autores de textos escolares de otras áreas es todavía escasa. Un excelente estudio de manuales escolares realizado por un equipo de Ecologistas en Acción lo demuestra con creces. La mentalidad desarrollista, productivista, consumista, inconsciente de los límites del planeta y ajena a cualquier interpelación intercultural se trasluce en cientos de afirmaciones y ejemplos supuestamente destinados a formar la niñez y la juventud de quienes vivirán en la era del cambio climático. Algunas de las «perlas» que recoge este estudio son sencillamente hilarantes. Citaré tres de ellas, por si lo que acabo de afirmar parece exagerado.

Con respecto a los avances de la ciencia y la tecnología aplicadas a la producción, un manual de Biología y Geología de 1.º de Bachillerato afirma: «El mayor adelanto ha sido el empleo de compuestos hormonales sintéticos para incrementar el peso del ganado vacuno en explotación intensiva[415]». Un texto de Conocimiento del Medio de 6.º de Primaria nos ofrece un ejemplo de etnocentrismo en estado puro que sorprende por su ingenuidad: «Cristóbal Colón como todas las personas de su época no conocía la existencia de América». Como bien observa el equipo de Ecologistas en Acción, para quien escribió eso, «los indios y las indias o no son personas o no existen[416]».

Las frases usadas como ejemplos gramaticales o sintácticos en los libros de Lengua suelen ser muy reveladoras de la ideología subyacente, como han mostrado los estudios feministas. Por eso, puede servir de broche de oro de este florilegio la siguiente, extraída de un manual de Lengua y Literatura de 1.º de Bachillerato: «Oye, papá, este año no volveremos a ir de vacaciones a aquel pueblecito, ¿verdad? Porque el año pasado me aburrí como una ostra con tanta montaña y con tanto animal apestoso[417]». ¿Qué mejor resumen del

estímulo a la alienación consumista y al desprecio de la Naturaleza? El estudio de Ecologistas en Acción —cuya lectura debería aconsejarse vivamente al profesorado de todos los niveles de la enseñanza— constata asimismo el común silenciamiento de problemas tales como la desaparición de los bosques, el éxodo rural, la explotación y la miseria del Sur, los riesgos de la biotecnología a los que nunca se alude como problema sanitario, sino, si acaso, únicamente como problema ético (probablemente por motivaciones religiosas). Destaca también la total desinformación y ocultamiento de alternativas y resistencias como la agroecología, el movimiento por la Soberanía Alimentaria, la opción del vegetarianismo, la defensa de los derechos de los animales o la oposición a los transgénicos. La única riqueza que los manuales examinados parecen apreciar es la del dinero; los trabajos de mantenimiento de la vida realizados por las mujeres y los servicios gratuitos que brinda la Naturaleza son devaluados. Solo es considerado valioso el trabajo «productivo». Es probable que el profesorado que los haya escrito no haya recibido en su momento Educación Ambiental, o haya permanecido impermeable a sus contenidos.

En todo caso, tenemos que seguir preguntándonos: ¿qué conocimientos, valores y actitudes nos permitirían avanzar hacia una sociedad sostenible que utilice la tecnología sin caer en la tecnolatría, es decir, en una confianza absolutamente ciega hacia ella? ¿Qué creencias no examinadas impiden u obstaculizan ese avance[418]?. ¿El problema reside solo en la falta de información? ¿En la incapacidad de aplicar los criterios éticos debido a intereses egoístas? ¿O, como se ha sostenido desde la filosofía ecológica y ecofeminista, es preciso revisar nuestra visión del mundo y nuestra autodefinición para introducir cambios en lo que se considera valioso y así poder hacer frente a las fuerzas desatadas del nuevo Golem que nos amenaza? También debemos plantearnos el siguiente interrogante, sin el cual lo anterior quedaría en letra muerta: ¿cómo se puede educar eficazmente en la sostenibilidad? ¿Adiestrando en un cálculo de intereses individuales a corto, medio y largo plazo que invite a ajustarse a las tres R (Reducir, Reutilizar y Reciclar)? ¿Informando simplemente sobre las consecuencias de un mal uso de los «recursos»? ¿O alimentando los vínculos de la ayuda mutua con grupos vecinales y redes de cooperativas agroecológicas[419], fomentando la solidaridad intraespecífica en el espacio con los habitantes de las zonas más desfavorecidas del planeta a través del comercio justo, y en el tiempo, cuidando la herencia medioambiental que recibirán las generaciones futuras, o

incluso extendiendo nuestra capacidad empática y nuestras obligaciones éticas más allá de nuestra especie?

La perspectiva ecofeminista puede aportar claves importantes y una mirada distinta de la común en la Educación Ambiental. En capítulos anteriores he hecho referencia a las observaciones de historiadoras y epistemólogas feministas como Carolyn Merchant y Evelyn Fox Keller que estudiaron el surgimiento de la ciencia moderna en su lucha contra la alquimia. Sus trabajos mostraban el subtexto de género del paradigma baconiano. Este se había presentado a sí mismo como un proyecto de dominio sobre una Naturaleza concebida como entidad femenina que debía ser seducida y forzada para que, sometida, librara sus secretos. Las metáforas de la agresión sexual y del interrogatorio inquisitorial aplicado a las brujas que encontramos en Bacon no eran elementos de simple retórica, sino expresión de una forma de concebir el estudio de la Naturaleza totalmente contraria a la actitud de empatía que algunas/os científicas/os afirman utilizar realmente en contextos de investigación. E. Fox Keller compara este paradigma, que llama de objetividad estática, con la metodología de investigación en Genética de Barbara McClintock: «La objetividad dinámica tiende a una forma de conocimiento que garantice la integridad independiente del mundo que nos rodea, al mismo tiempo que sigue siendo consciente de nuestra conectividad con ese mundo, y de hecho se apoya en ella. En esto, la objetividad dinámica no es diferente de la empatía, una forma de conocimiento de las otras personas que recurre explícitamente a la comunidad de sentimientos y experiencias con el fin de enriquecer nuestro entendimiento del otro/a**[420]**».

La Educación Ambiental no suele despertar esta empatía que permite una auténtica conexión con el Otro, a pesar de que pretende una visión más humilde del ser humano al reubicarle en el ecosistema. La oposición razón/emoción que subyace a los programas de educación ambiental responde a los dualismos masculino/femenino y neutro/sexuado. En sus textos, solo encontramos información «objetiva» sobre contaminación, gestión de residuos, deforestación, desvinculada, por regla general, de emociones éticas y estéticas**[421]**. Algunos pedagogos de Educación Ambiental hacen referencias elogiosas a las investigaciones de Carol Gilligan sobre «la otra voz» de la ética pero, una vez hecho esto, suelen olvidar rápidamente la importancia del *pathos* vinculado a los valores del cuidado. Se recomienda evitar prejuicios étnicos, pero no se percibe aún el subtexto de género. En ciertas guías de formación del profesorado para la enseñanza medioambiental,

se llega a advertir abiertamente sobre el peligro de caer en la «sensiblería» y sobre la necesidad de mantenerse en los límites de la objetividad científica.

María Novo, especialista en Educación Ambiental, ha insistido en la importancia del factor afectivo[422] y ha recomendado incluir los «valores ambientales y femeninos como unos valores accesibles a todos[423]» y necesarios para la construcción del nuevo paradigma de desarrollo sostenible. Sin embargo, son pocos los manuales para formadores que asumen efectivamente esta recomendación. Así, he podido leer en alguno de ellos que la Literatura no es materia apta para la Educación Ambiental, a pesar de que es sabido que, desde la infancia a la edad adulta, las narrativas artísticas del cine y la literatura nos educan intelectual, emocional y moralmente. Este medio formativo es conocido desde hace mucho tiempo. Ya el positivismo del siglo XIX tuvo muy presente la labor de la ficción literaria en la educación científica de la juventud. En 1886, la nota del editor que acompañaba la publicación de *Voyages et aventures du Capitaine Hatteras* en la Bibliothèque d’Éducation et de Récréation anunciaba que había llegado la hora de que la ciencia tuviera su lugar en la literatura. Julio Verne, sostenía su editor como reclamo, resume «todos los conocimientos geográficos, geológicos, físicos y astronómicos recogidos por la ciencia moderna» y presenta «en la forma atractiva y pintoresca que le es propia, la historia del Universo[424]». En efecto, este gran novelista científico ha dibujado los horizontes de la Naturaleza en la infancia de miles de personas entre las que me cuento. Pero la nostalgia y simpatía generadas por el recuerdo de su lectura no me impide aplicarle una mirada crítica. Algunos han señalado ya el tratamiento paternalista y hasta racista de los personajes africanos de sus relatos. ¿Qué podemos decir de su antropocentrismo y su androcentrismo? Vuelve a mi memoria aquel episodio de *Un capitán de quince años* en que se describe cómo se va clavando un arpón tras otro a una ballena que está amamantando a su cría. ¡Cuánto material, en unas pocas líneas, para analizar desde las claves de un posible futuro psicoanálisis ecofeminista! Comenta la voz del narrador omnisciente: «La madre se defendería de seguro con más furor, tanto por ella misma como por proteger a su pequeño, si es que puede aplicarse este epíteto a un animal que no medía menos de veinte pies[425]». Mientras describe el imposible intento de huida del animal en un mar inundado de sangre, prosiguen las descripciones científicas: «era, en realidad, un ballenóptero de las mayores dimensiones. De la cabeza a la cola, medía, por lo menos, ochenta pies». Su caza es presentada como un desafío y un placer. La muerte del viejo capitán, producida por los movimientos de agonía

de la madre que trata de proteger al ballenato, aparece como la muerte de un héroe. Estas narraciones han sido elementos importantes en la construcción de esa identidad patriarcal moderna que conjuga el amor a la aventura y a la Naturaleza con la destrucción, el desapego y la mentalidad cuantitativa cientificista. Estas novelas y sus versiones cinematográficas forjaron subjetividad de género. ¿No sería interesante utilizar sistemáticamente escritos literarios y películas que eduquen en los nuevos valores y actitudes hacia la Naturaleza?

La limitación de la educación ambiental a la perspectiva científica, «objetiva», de las ciencias medioambientales conlleva la persistencia de la hiperseparación entre humano y no humano, la reducción de la Naturaleza a «medio ambiente» y la homogeneización de los demás seres vivos, incluyendo los emocionalmente más cercanos al alumnado, convertidos solo en «especies», «recursos» o «fauna». El «hombre» parece habitar un extraño mundo vacío en el que no hay más individuos que los humanos en «ecosistemas» que pueden alterarse si no se lleva a cabo una «gestión racional de los recursos». El profundo prejuicio androcéntrico y antropocéntrico extremo que desprecia como «sensiblería» los sentimientos empáticos hacia los animales, las plantas y el resto de la Naturaleza me parece poco apto para suscitar un cambio de valores y de actitudes en las nuevas generaciones. Tomaré como ejemplo una propuesta de experiencia pedagógica de un manual reciente de formación del profesorado. Consiste en alterar, en clase, las condiciones del agua de un acuario en el que se ha introducido «fauna y flora» extraída de un riachuelo cercano. El objetivo es que el alumnado comprenda, al ver que mueren los seres vivos, los problemas ambientales generados por una piscifactoría. Asume que la educación ambiental ha de ser interdisciplinaria, por lo que procede a analizar el problema desde la perspectiva biológica, matemática, química, geográfica y de ciencias sociales. Este enfoque plural es muy acertado. Pero el inicio de la experiencia contiene un currículum oculto que pasa inadvertido a quien la ha diseñado: la represión de los sentimientos empáticos con los no humanos y la idea de que sus vidas no merecen la más mínima consideración. En el discurso hegemónico de la Educación Ambiental existe un subtexto de género que exige la separación y el dominio con respecto a lo considerado «Naturaleza». Consciente o inconscientemente, la emoción, la benevolencia, la empatía son considerados poco científicos —femeninos— y son reprimidos como Naturaleza inferior. En el mejor de los casos, se suele hablar de «respeto» como virtud severa que mantiene las distancias, «respeto por los animales del entorno», «respeto a

toda forma de vida»… Pero, dado que no se trata del exigente respeto kantiano a las personas, nos podemos preguntar a qué queda reducido cuando no se acompaña del desarrollo de la imaginación compasiva que nos permite ponernos en el lugar del Otro. La escasa importancia otorgada a los individuos no humanos hace que, en un mismo manual en el que se enseñan prácticas ecológicas y se afirma que es necesario «el respeto a todos los seres vivos», se agregue que los niños pueden divertirse mucho cazando renacuajos durante el aprendizaje. No se advierte contradicción entre la recomendación ética y el comentario pedagógico.

En un esfuerzo por restablecer lazos comunitarios diluidos por el individualismo de la sociedad de consumo, otros textos recomiendan animar al alumnado a participar y recuperar fiestas, tradiciones y costumbres. Pero no establecen diferencias entre aquellas fiestas que ayudan a una nueva conciencia ecológica y las que, por el contrario, refuerzan las convicciones dualistas opresivas. Desgraciadamente, en gran número de países del mundo hispanohablante todavía existen festejos tradicionales que muestran muy poco respeto hacia la Naturaleza no humana[426]. Por el contrario, suelen ser una iniciación temprana al hábito de despreciar y destruir esa «naturaleza inferior», a burlarse de los no humanos por su menor inteligencia y astucia, a torturarlos y humillarlos hasta convertir su belleza e inocencia naturales en un cuerpo agonizante y sanguinolento. Educar en el amor a la Naturaleza es absolutamente incompatible con semejantes aberraciones. El pasado no ha sido muy benevolente con los animales, como no lo ha sido tampoco con las mujeres.

Una educación ambiental integral ha de incluir una educación emocional ecológica[427] y ha de hacerlo de manera central, no como elemento adicional del que se puede prescindir, es decir, en definitiva, como «adorno femenino» del discurso importante, del verdaderamente «serio», es decir, del científico cuantitativo. ¿Acaso es posible desplazar la pasión del dominio solo con detallados cálculos sobre la gestión de los recursos y los residuos? ¿Despertaremos el interés de niñas, niños y jóvenes rechazando por «sensiblera» su frecuente tendencia a empatizar con otros seres vivos? Solo a través de la unión de la información con los sentimientos de benevolencia se puede alcanzar una pedagogía eficaz en la educación ambiental. Esta es la clave del éxito del programa educativo para jóvenes *Roots & Shoots (Raíces y brotes)*[428] puesto en marcha por la primatóloga Jane Goodall.

Para educar ecológicamente, no basta la razón instrumental constituida a partir de la exclusión de la afectividad que nos une al Otro. Han de sumarse y

ponerse en relación los conocimientos científicos, la solidaridad, la empatía y la compasión. Ya en los años ochenta del siglo XX, David Suzuki y Barbara Hehner[429] escribieron una serie de libros de Educación Ambiental para la infancia que son buenos exponentes de la posibilidad de combinar objetividad científica y formación de los sentimientos morales hacia la Naturaleza. En *Exploremos el entorno*[430], las excelentes explicaciones de la cadena trófica y de los procesos bioquímicos naturales se acompañan de una delicada sensibilidad hacia todos los seres vivos. Así, por ejemplo, se recomienda devolver a los insectos al mismo sitio en que estaban antes de la observación y los árboles son presentados como «gigantes» que albergan innumerables seres vivos.

Asimismo, será necesario que la Educación Ambiental preste mayor atención a los nuevos enfoques para el desarrollo que han integrado la perspectiva de género. Estadísticamente, en todo el mundo, las mujeres se encuentran afectadas por dos tipos de desigualdades: la desigualdad en el acceso a los recursos y la desigualdad en el reconocimiento social. Algunos libros de texto han comenzado a utilizar lenguaje no sexista y han incorporado alusiones a la situación de las mujeres pobres del Sur. Esto es muy bueno y alentador. Hay que seguir avanzando. Nos podemos preguntar, por ejemplo, ¿por qué suele aparecer solamente la figura femenina de la víctima cuando se dispone de tantas pioneras en la lucha individual y colectiva por la defensa de la Naturaleza? Las iniciativas de personas de todo el mundo que han comenzado el gran cambio hacia la sostenibilidad con sus pequeños o grandes gestos transmiten esperanza y sugieren prácticas diferentes. Es correcto solidarizarse con las víctimas de la miseria, pero si esta actitud no se ve acompañada, cuando corresponda, del reconocimiento de su eventual actuación en tanto sujetos transformadores, resistentes y contestatarios, se corre el riesgo de permanecer en un mero paternalismo cuyo involuntario mensaje oculto es: felicitaos de gozar de las ventajas de la sociedad de consumo que es el mejor de los mundos posibles.

Incorporar la perspectiva social ecofeminista implica que cuando se hable de «presión demográfica» se haga referencia a la situación de los poco respetados Derechos Sexuales y Reproductivos de las Mujeres. La pobreza extrema, la desigualdad de género en el acceso a la educación y a los recursos y las trabas jurídicas que aún encuentran las mujeres en muchos lugares del mundo para decidir lo que ocurre en sus propios cuerpos son atentados a su autonomía y un obstáculo para la sostenibilidad.

El análisis ecofeminista aporta ciertas claves sobre nuestra relación con la naturaleza externa e interna, con el Otro no humano y con las pulsiones humanas y su modelado. Para avanzar hacia una nueva actitud ante la Naturaleza, la educación ambiental tendrá que cuestionar estereotipos de género como los que utiliza la publicidad del último modelo de coche, el del cazador que acosa a los animales silvestres en sus cada vez más reducidos espacios de supervivencia o la supuesta elegancia femenina del abrigo de piel, modelos que no son éticos ni adaptativos en un mundo en crisis ecológica.

Enseñar la importancia de la sostenibilidad exige dar a conocer alternativas al desarrollo destructivo, explicar los principios de la Agroecología y de la Soberanía Alimentaria, mostrando la resistencia de las y los pequeños agricultores frente a los monocultivos y los agrotóxicos, y exponer los beneficios sociales del Comercio Justo. Tendrá que incorporar los planteamientos de la educación para la igualdad entre los sexos, la interculturalidad y la educación para la paz de manera que la interdependencia de estos enfoques no quede en una simple mención inicial sin un verdadero desarrollo integrado con ejemplos concretos que queden grabados en la mente y el corazón del alumnado[431]. Deberá saber conjugar armoniosamente razón y pasión, justicia y cuidado, metas pedagógicas cognitivas y afectivas.

Necesitamos una visión ético-política de la encrucijada en la que se encuentra el mundo y una educación moral de los sentimientos que solo puede desarrollarse a partir de la superación de los dualismos opresivos generizados. Es preciso, con urgencia, integrar actitudes empáticas y valores del cuidado, devaluados y marginados en la definición de lo plenamente humano por su relación con la identidad femenina, tal como, al menos, esta se ha constituido a lo largo del tiempo. Esta educación moral de los sentimientos ha de acompañar a la información científica transdisciplinaria imprescindible para una correcta comprensión y eventual solución de los problemas ecológicos de la sociedad industrial y globalizada. Insisto en que no soy tan ingenua como para creer que pueden obviarse los aspectos económicos del problema. No solucionaremos la crisis ecológica solo con la educación, pero es un factor muy importante a tener en cuenta en sociedades en las que, se supone, la voluntad popular tiene alguna incidencia en las decisiones políticas. Y mayor motivo hay para atender a la educación si queremos avanzar hacia una democracia participativa.

Una Educación Ambiental que haya superado el sesgo androcéntrico no solo será más eficaz en la formación de una joven ciudadanía ecológicamente responsable, sino que habrá avanzado hacia un concepto de lo humano que

incluya el sentir y las experiencias históricas de las mujeres y de los hombres en un pie de igualdad. Es hora de ampliar tanto el número de responsables como el ámbito del cuidado. Revisemos los estereotipos masculinos y femeninos y encontraremos más de un elemento injusto o peligroso a esta altura de la Historia. Mujeres y hombres podemos y debemos ser responsables de las tareas del cuidado por igual. Y el ámbito de lo digno de ser cuidado, admirado y amado ahora tiene que abarcar también esa Naturaleza maltratada en tan diversas y destructivas formas. No dejemos de reflexionar sobre estas dos necesarias transformaciones de nuestra vida cotidiana y de nuestra visión del mundo. Y si desarrollamos tareas formativas, transmitamos el mensaje con la palabra, con el ejemplo y con el sentimiento.

Capítulo 7
Interculturalidad: de la mitificación a la ayuda mutua

> Para comprender en qué sentido la cultura importa y es política, el feminismo, teórico y activista, comprometido con la lucha por la igualdad, nos dota de unas buenas lentes para abordar las injusticias en un mundo desigual.
>
> MARÍA XOSÉ AGRA

El interés que algunas culturas tradicionales despiertan en el ecologismo y en el ecofeminismo nos enfrenta a la cuestión de sus relaciones con los intereses emancipatorios de las mujeres. Es necesario aprender de la interculturalidad sin olvidar los derechos de las mujeres. El contacto respetuoso entre las culturas no excluye la crítica, propia y ajena. En el pasado, se utilizó la figura del Otro idealizado para corregir la cultura europea. Hoy, urge una nueva corrección de rumbo, pero ha de hacerse sin mitificación. Si alguna ventaja tiene este mundo global del siglo XXI, es la posibilidad de intercambiar nuestras miradas sobre la realidad.

Estamos entrando en un momento histórico en el que es necesario escuchar con atención el mensaje ecológico y feminista que se está gestando en América Latina. Es el fruto inteligente del sincretismo y del diálogo entre la teoría y la praxis. No se trata de algo ajeno al legado de la Modernidad, pero tampoco se reduce a este. La *Carta Mundial de las Mujeres para la humanidad* que se elaboró durante la Marcha Mundial de las Mujeres expresa el horizonte ético-político de la interculturalidad feminista de manera clara: «Proponemos construir otro mundo donde la explotación, la opresión, la intolerancia y las exclusiones no existan más, donde la integridad, la diversidad, los derechos y libertades de todas y todos sean respetados». El estrecho vínculo de la subjetividad con la dimensión política de la cultura es subrayado por María Luisa Femenías cuando afirma que se trata de «construir

bases efectivas de vida en común[432]», alejadas de la violencia y generadoras de autoconfianza, autorrespeto y autoestima.

El término *multiculturalidad* se refiere a la coexistencia de diversas culturas en un mismo espacio geográfico y un mismo tiempo histórico. Los flujos migratorios producidos por los desequilibrios económicos y ecológicos de las últimas décadas han dado lugar, en numerosos países desarrollados, a sociedades multiculturales. También son realidades multiculturales las heredadas de antiguas colonizaciones. Así, los pueblos originarios de América y los descendientes de los europeos llegados a esas tierras a lo largo de varios siglos constituyen sociedades multiculturales estratificadas según clasificaciones que combinan la clase social y la etnia. Finalmente, el mundo globalizado e interconectado de nuestra época puede ser concebido en cierta forma como una inmensa sociedad multicultural. Multiculturalidad es un concepto descriptivo, se limita a constatar un hecho. *Multiculturalismo*, en cambio, alude a una teoría con componentes normativos que nos dicen cómo han de relacionarse esas culturas.

Observa Celia Amorós que el multiculturalismo, entendido como doctrina anti-ilustrada que exige respetar absolutamente todas las costumbres y evitar toda comparación crítica, es una interpretación abusiva de la Antropología, ya que reifica las culturas. Una de las enseñanzas de esta disciplina es justamente que tal reificación es errónea: las culturas nunca han estado aisladas, nunca han sido «cosas» (*res*) inertes, fijas en el tiempo y carentes de intentos de cambio. Siempre han evolucionado y todas tienen «conflictos y disensos[433]». Ahora bien, en las sociedades premodernas, en principio, los valores emanan del cuerpo social, el «es» no se ha separado del «debe[434]». En las sociedades modernas, los individuos se independizan de la tradición, constituyéndose en instancia de decisión que, como lo muestra la emergencia de movimientos sociales como el feminismo, el ecologismo o el pacifismo, eventualmente resignifican y redefinen normas y valores ya existentes. Por ello, una condena global al pensamiento ilustrado, al carecer de matices, al no diferenciar entre las aportaciones a la libertad y la deriva instrumental y explotadora, obstaculiza el reconocimiento de los derechos de las mujeres.

A diferencia del multiculturalismo, el *interculturalismo*[435] propone una apropiada contrastación de las culturas que redunda en beneficio de todas ellas. La interpelación intercultural feminista[436] es una crítica que no tiene un único sentido. Dejando atrás el etnocentrismo, es una mirada que escucha, aprende y avanza gracias a la diversidad. Es la actitud de quien critica pero

acepta ser criticado e intenta corregir los errores o injusticias que le han sido señalados.

Se ha acusado de imperialismo a los enfoques de Género en el Desarrollo y algunas teóricas postmodernas han culpado a las feministas, extranjeras y locales, de etnocentrismo que todo lo juzga según su propio patrón. Esta crítica rechaza la noción transcultural de patriarcado como una visión occidental y occidentalizante que no tendría valor alguno para analizar otras sociedades. Evidentemente, no hay mirada que no se encuentre sesgada en algún grado por la propia cultura. Pero las acusaciones sistemáticas y apresuradas de etnocentrismo no ayudan a que mejore la situación de las mujeres. Y, como se ha apuntado en defensa de la noción de patriarcado, sirve como herramienta analítica que nos guía sobre lo que hay que buscar[437]. Prescindir de ella es empobrecer el proyecto político de emancipación feminista[438]. Como señala María Xosé Agra, un feminismo global y multicultural pasa por «profundizar en la justicia, la ciudadanía y la democracia afirmando la igualdad[439]».

Para una ética y una política ecofeministas que valoren la multiculturalidad, resulta útil, a mi juicio, la distinción realizada por el filósofo canadiense Will Kymlicka entre protecciones externas y restricciones internas[440]. Es protección externa, por ejemplo, el derecho de una minoría a recibir educación en su propia lengua. Son restricciones internas las prácticas tradicionales excluyentes y coercitivas que afectan a ciertos individuos del grupo que resultan ser, por lo general, mujeres. Kymlicka considera que las demandas de protecciones externas que las culturas minoritarias dirigen al Estado han de ser atendidas; no así las restricciones internas del grupo que limiten las libertades fundamentales de sus miembros. Esta diferenciación permite articular las demandas colectivas de los pueblos con los derechos individuales de las mujeres, generalmente poco reconocidos en las culturas premodernas. Tal parece ser el sentido de algunas iniciativas latinoamericanas audaces como la Constitución de Ecuador o las reivindicaciones del movimiento de mujeres indígenas y campesinas[441]. Me referiré a esta prometedora realidad al final del capítulo. Antes haré un recorrido por algunas figuras idealizadas del Otro que han servido o sirven de crítica a la cultura occidental.

El Otro idealizado

El Otro idealizado como espejo corrector de la cultura propia es un recurso crítico con historia. A partir del Renacimiento, los viajes de descubrimiento de nuevas tierras alimentaron el mito de una edad de oro en la que reinaba una total armonía. En *Mundus novus* (1503), el navegante Américo Vespucio describe la vida de indígenas que no conocen la propiedad privada, que no obedecen a ningún gobernante, son absolutamente libres y poseen tantas esposas como deseen. Esta obra abre el camino a un imaginario europeo constructor de otros mundos posibles, si bien, por lo general, patriarcales. Aunque no proporcionaba una base empírica suficientemente contrastada, sirvió para apoyar las teorías iusnaturalistas de la igualdad de todos los hombres que terminarían socavando el derecho histórico de los nobles. Asimismo, permitió poner de relieve la injusticia de los contrastes de fortuna y la irracionalidad de la moral sexual europea de la época.

De China, de la Polinesia o del Nuevo Mundo, los filósofos del Barroco y de la Ilustración extrajeron pintorescos y atractivos elementos en los que apoyar su trabajo de deslegitimación de las estructuras políticas y sociales del Antiguo Régimen. La función crítica de las figuras del sabio oriental o del noble indio americano presenta dos aspectos profundamente vinculados. Por un lado, tiene un carácter epistemológico, en tanto discusión sobre lo natural y lo adquirido y sobre la forma normal del pensamiento cuando no ha sido afectado por la vetusta formación que se impartía en las Universidades europeas del momento. Por otro lado, tiene un componente moral y político emancipatorio de crítica al prejuicio y a los intereses espurios de la sociedad europea en el orden de la praxis.

En los siglos XVII y XVIII, las misiones jesuíticas en China alimentaron un interés por Oriente que iba mucho más allá de la simple curiosidad ociosa. Las informaciones sobre la doctrina de Confucio y sobre el budismo[442] fueron utilizadas para debilitar la pretensión cristiana de ser el único fundamento posible de la moral[443]. De esta manera, se criticaba también la actividad de conversión llevada a cabo por las órdenes religiosas[444], que eran —ironía de la Historia— las que habían permitido el contacto intelectual de ambas civilizaciones. En pleno apogeo de la Ilustración, se instala la pintura de una China idealizada por medio de la cual se establece el nuevo ideal político y religioso. Las *Cartas chinas* (1755) del Marqués d’Argens la muestran como la prueba de la viabilidad del deísmo, de la tolerancia religiosa y del despotismo ilustrado. Voltaire usa este mismo recurso argumentativo en el artículo «Catecismo chino» (1764) de su *Diccionario filosófico*, convirtiendo su deísmo ilustrado en un principio confuciano.

Estructurado en una serie de lecciones de un maestro a un príncipe chino del pasado, este «catecismo» enseña que «la Divinidad habla al corazón de todos los hombres y que los lazos de la caridad deben unirlos de un extremo al otro del universo[445]». La vanguardia filosófica se autopresenta, así, como sabiduría antigua para deslegitimar la intolerancia y la pretensión del clero católico de ser el indispensable mediador con Dios.

La mirada del Otro fue utilizada para poner de relieve los defectos propios, para juzgar y ridiculizar a la sociedad europea. Las célebres *Cartas persas* (1721) de Montesquieu son el ejemplo más famoso de esta estrategia crítica. Los personajes de esta novela epistolar, dos persas de visita en París, describen las costumbres, las creencias y las instituciones francesas y las comparan con las suyas. Su asombro y sus comentarios humorísticos favorecen el distanciamiento reflexivo con respecto a lo comúnmente aceptado en la época. Con ello, abren, por lo tanto, la posibilidad de pensar una transformación de la realidad para eliminar sus aspectos irracionales: la intolerancia religiosa, la extrema jerarquización de los estamentos, la arrogancia de los poderosos y los múltiples defectos privados de los europeos de su tiempo. A su vez, al ver la libertad de las parisinas, los persas se preguntan en la novela si es lógico mantener a las mujeres de sus países encerradas. El reconocimiento de la diversidad de culturas no las convertía en dimensiones inconmensurables a la manera del relativismo cultural contemporáneo[446]. Por el contrario, a pesar de cultivar cierto determinismo que investigaba los factores ajenos a la voluntad individual como, por ejemplo, el clima, animaba el debate e impulsaba a la autocrítica porque se apoyaba en la creencia ilustrada de la posibilidad del progreso de las costumbres sociales. El libro de Montesquieu dio lugar a una respuesta crítica en la obra anónima *Cartas de una turca en París, escritas a su hermana en el harem* (1731) que acusaba a los franceses de poseer «costumbres desapegadas y humillantes» para con las mujeres. Se afirmaba en ella que los muros del harem encerraban físicamente, pero que las francesas tampoco eran libres. Su prisión era psicológica y residía en la dependencia afectiva. Esta observación anuncia los análisis que en el siglo XX las feministas llevarán a cabo sobre el amor en condiciones de desigualdad patriarcal.

A diferencia de la contrastación con las antiguas civilizaciones orientales, los viajes a la Polinesia y a las Américas alimentaron la convicción de estar descubriendo el pasado prístino de la humanidad. Los relatos de estas expediciones dieron lugar a audaces hipótesis sobre el origen de las normas morales y de la desigualdad de fortuna y rango. Tras una larga estancia en la

Nouvelle France (Canadá), el barón de la Hontan expone en sus *Diálogos* sólidos argumentos para que un francés sensato prefiera ser un noble aborigen hurón independiente y fuerte antes que un súbdito europeo debilitado y enfermo por bebidas alcohólicas y alimentos malsanos. Rousseau se inspirará en esta descripción cuando, en su *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (1755), oponga su *bon sauvage* compasivo y viril al *philosophe* civilizado que utiliza la razón para cultivar su egoísmo. En este marco, inscribe su conocida crítica a la extrema desigualdad generada por la invención de la propiedad privada. Como sabemos, se trata de un texto fundacional que influye en el pensamiento socialista y anarquista posterior.

Por su parte, Fontenelle apela a los amerindios para refutar la doctrina del carácter innato del sentimiento de vergüenza por el cuerpo desnudo: «casi la mitad de los hombres que habitan la Tierra van desnudos sin sonrojarse por su desnudez. Por lo tanto, eso que llamamos *pudor* no es algo innato en nosotros[447]». En 1771, un Diderot libertino se basa en los informes de Bougainville sobre la libertad sexual de los polinesios para criticar la moral europea represora de las pulsiones naturales. En sus colaboraciones con el abate Raynal[448], aunque no cultive una imagen idílica de la vida primitiva, criticará la colonización europea mostrándola como una injusticia y una barbarie. No todos los ilustrados se limitaron a pintar al hombre natural idealizado al tiempo que callaban sobre la violencia colonizadora, como sostiene erróneamente la ecofeminista Maria Mies[449] en su rechazo visceral del pensamiento de las Luces.

Algunas ilustradas advirtieron rápidamente que los datos etnológicos aportados por los viajeros permitían fundamentar una crítica a la situación subordinada de las europeas. Así, *Madame* d’Épinay se sirve de la descripción de la vida de los amerindios para poner en duda la justificación biologicista de la exclusión de las mujeres de numerosas actividades del mundo de lo público. Afirma: «Es indudable que los hombres y las mujeres son de la misma naturaleza y constitución. Prueba de ello es que las mujeres salvajes son tan robustas y ágiles como los hombres salvajes (…) la debilidad de nuestra constitución y de nuestros órganos pertenece ciertamente a nuestra educación y es una consecuencia de la condición que se nos ha asignado en la sociedad[450]». La visión constructivista del género de *Madame* d’Épinay se muestra particularmente ambiciosa. De la comparación de culturas extrae la conclusión de que hasta las diferencias corporales habrían sido generadas por las costumbres de una civilización represora con las mujeres.

La «mujer natural»: ¿alternativa civilizatoria o trampa del imaginario patriarcal?

En las últimas décadas, bajo la influencia de la antropología, la etnopsicología, el multiculturalismo y los movimientos indigenistas, algunas corrientes ecofeministas y ecologistas han recurrido a la figura de una mujer cercana a la Naturaleza para llevar adelante su crítica al complejo tecnocientífico moderno. El buen salvaje que imaginara Jean-Jacques Rousseau retorna en versión femenina. Con la globalización, ha surgido un nuevo imaginario poblado de mujeres defensoras de culturas preindustriales sostenibles. ¿Qué ventajas e inconvenientes presenta esta imagen de múltiple alteridad para las mujeres concretas y para el mundo natural? ¿En qué medida facilita o, por el contrario, dificulta el inicio de un diálogo intercultural verdadero?

En períodos de intensa crítica cultural y de transformación de las estructuras sociales, algunas actitudes y características consideradas valiosas hasta ese momento y adscritas al sexo dominante pueden perder su atractivo y comenzar a ser enaltecidas aquellas otras que, por su divergencia con el paradigma instituido, ofrecen la esperanza de una mejora individual y social. Así, en el último tercio del siglo XVII, el cartesiano feminista François Poulain de la Barre, considerado uno de los primeros racionalistas ilustrados por cuanto lleva a cabo la inflexión de la razón crítica desde el estrecho campo epistemológico hacia la esfera político-social, desarrolla la hipótesis de una sociedad prehistórica igualitaria en la que «los hombres y las mujeres eran sencillos e inocentes, se dedicaban por igual al cultivo de la tierra y a la caza como aún hoy hacen los salvajes. El hombre iba por un lado y la mujer por el suyo. El que más aportaba era el más estimado[451]». Pero —agrega— cuando varones jóvenes y ambiciosos comienzan a practicar la guerra, la mujer, por ser menos belicosa y menos apta para el combate que sus compañeros, quedó socialmente relegada y cayó en estado de sujeción patriarcal. Inscribiendo su obra en la ya antigua polémica sobre el sexo excelente que enfrentaba a misóginos y defensores de las damas[452], Poulain de la Barre adopta la posición de estos últimos, desarrollando un discurso de la excelencia femenina. Resalta la caridad, la capacidad retórica, la modestia y otros atributos que considera se encuentran mejor representados en las mujeres. Observa a sus contemporáneas bajo el prisma de esta mujer originaria. En una crítica demoledora al falso saber de las Escuelas filosóficas de su época, presenta a las mujeres como representantes del *bon sens*, de la sensatez, de la

inteligencia que no ha sido deformada por una educación equivocada. Para probar su superioridad frente al pseudoconocimiento de los sabios, alega que las mujeres rurales que se dedican al cultivo de la tierra son capaces de predicciones meteorológicas mucho más acertadas que los almanaques de los astrólogos y que las curanderas proporcionan remedios naturales más eficaces que las recetas de los médicos. Esto se debería a que su mente no ha sido deformada por los textos académicos y, por lo tanto, atienden a lo que les indica la observación, la práctica y el razonamiento. El filósofo se muestra indignado por el hecho de que se las excluya de cargos, honores y empleos a pesar de sus evidentes capacidades intelectuales y vaticina que, en el futuro, una vez vencido el prejuicio de la costumbre, ocuparán los puestos que les están vedados, ya que el intelecto no tiene sexo y, gracias a él, todos los seres humanos son iguales. Refiriéndose al doble discurso de la igualdad y la excelencia que encontramos en Poulain de la Barre, Celia Amorós apunta: «Históricamente, la condición de posibilidad de la valoración de la mujer y de su promoción a sujeto de alternativas sociales y culturales se encuentra en la desvalorización radical de las positividades establecidas a que la mujer no tiene acceso: solo así lo deficitario puede trocarse en deseable plenitud, y esta plenitud ser a su vez promovida a instancia utópica por parte de varones desidentificados con lo instituido y/o con su propia socialización (…). El feminismo emerge de forma recurrente, por esta razón, en momentos de crítica social y cultural de lo existente[453]». Pero añade que, a pesar de que el filósofo ve en las mujeres a *la mujer natural* y, por lo tanto, las llama a un protagonismo reformador del pensamiento de la época, es suficientemente honesto como para no exigirles la exclusión en nombre de la utopía. No siempre nos encontraremos con esta actitud, ya que será muy fuerte la tendencia a hacer de la mujer natural la abanderada de la transformación desde posiciones ajenas a todo poder. El mismo Marcuse que, como he señalado, veía a las mujeres como representantes de Eros, como nuevo sujeto revolucionario y esperanza de la humanidad, en una conferencia pronunciada en 1974, en plena efervescencia de la segunda ola del feminismo, previno a las mujeres sobre las influencias nefastas del abandono de las cualidades femeninas y de la adopción acrítica de la razón instrumental propia del patriarcado. A su juicio, la Mujer, vinculada históricamente a la Naturaleza era la única capaz de reconciliar al Hombre con esta, en un mundo vaciado de sentido. Por ello —sostenía—, el colectivo femenino debía mantenerse deliberadamente alejado del poder.

La historia europea contemporánea muestra cierta continuidad del postulado de una alteridad femenina natural como alternativa civilizatoria. «Que la mujer sea el ser santo para vosotros de manera que el hombre se santifique», exhortaba el saintsimoniano Enfantin[454]. La novela de Émile Zola que comentaba en el cuarto capítulo es también un buen ejemplo de esta noción: la joven natural goza inocentemente de los placeres y la belleza del jardín prohibido y muere víctima de la hipocresía y de la moral represiva de su amante sometido a normas religiosas antinaturales. Las bellas del *art nouveau* de Mucha y la *femme-enfant* surrealista de André Breton[455] son atractivas plasmaciones de este mismo ideal. Algunas sufragistas vieron en el colectivo femenino una ética superior y albergaron la esperanza de que la adquisición de derechos permitiera a las mujeres moralizar la política y la sociedad.

Elin Wagner, escritora y activista sueca que puede ser considerada un precedente del ecofeminismo[456], sostuvo en *Alarm Clock* (1941) y *Peace with Earth* (1940) que la derrota del matriarcado había inaugurado la dominación destructiva de la Tierra. La hipótesis de un matriarcado primitivo ha reaparecido insistentemente en el pensamiento contemporáneo, combinado con proyectos pacifistas y revolucionarios. Hacia mediados de los años setenta del siglo XX, se consolida su fusión con el paradigma ecológico.

Las diferentes figuras positivas de la alteridad femenina del siglo XX han sido propuestas por la antropología feminista, las teorías de la diferencia sexual, el ecofeminismo popular del movimiento neopagano y algunas reelaboraciones de la teoría junguiana[457]. En la forma de relato de los orígenes, es la Diosa Madre y la recolectora prehistórica de una sociedad igualitaria anterior al establecimiento del patriarcado. Como modelo psicoterapéutico, es feminidad universal no domesticada que podemos descubrir en la propia subjetividad para restaurar la autoestima y potenciar la creación y la libertad. La creciente conciencia de la destrucción ambiental acarreada por el industrialismo permite que emerja como sujeto valioso de alternativa civilizatoria la Mujer-Naturaleza frente al Hombre tecnológico. Un poco más tarde, la oposición adquiere matices étnicos: la Mujer de color frente al Hombre blanco.

Las reflexiones ecofeministas de Rosemary Radford Ruether y de Maria Mies parten de las aportaciones antropológicas de Evelyn Reed (1905-1979). Esta feminista socialista norteamericana es una de las pioneras en una narrativa que da a las mujeres un papel central en el proceso de hominización. Desde las coordenadas del materialismo histórico, E. Reed se propone

corregir el sesgo androcéntrico de las hipótesis antropológicas que solo reconocen un único sujeto en la evolución de nuestra especie: el cazador y guerrero poderoso. A través de un cuidadoso estudio de los datos científicos con que se contaba a mediados del siglo XX, Reed, miembro del American Trotskyist Socialist Workers Party, nos pinta una mujer primitiva laboriosa; no una simple madre biológica, sino una ingeniosa abastecedora de la comunidad, una «madre social[458]», una productora de tejidos y alfarería, dedicada a la recolección y guardiana del fuego, respetada y hasta venerada como diosa. Fiel a la tesis de Engels, Reed ve en la aparición de la propiedad privada la causa de la desaparición del matriarcado fraternal y la instalación progresiva del patriarcado en el que las mujeres quedan rebajadas a cuasi-objetos que se pueden comprar. Su revisión de la antropología tuvo un gran impacto en el feminismo de los años setenta al señalar la devaluación y la negación de las contribuciones de las mujeres a la evolución humana.

Rosemary Radford Ruether y Maria Mies dejan atrás el marcado antropocentrismo de Reed y muestran, en coherencia con el ideario ecologista, una mayor sensibilidad hacia la naturaleza no humana. Según Mies, la elevación de la caza a ideología estableció el modelo de la dominación sobre la Naturaleza y sobre otros seres humanos. La recolección, fundamentalmente realizada por mujeres, habría sido devaluada a pesar de suministrar el ochenta por ciento del alimento diario en las sociedades cazadoras-recolectoras. Los estudios de la arqueóloga Marija Gimbutas sobre las representaciones de la Naturaleza como Diosa Madre en la prehistoria europea ejercieron una gran influencia en Rosemary Radford Ruether y también en la californiana Starhawk que, a finales de los años setenta, crea, como hemos visto en el primer capítulo, el culto panteísta de la Diosa[459]. En su activismo ecologista posterior, Starhawk abandona la tendencia inicial de corte junguiano que le llevaba a diferenciar la energía femenina de la masculina, inclinándose por una definición menos generizada de la energía interna que simboliza la Diosa.

La mujer salvaje ecofeminista que habitaría oculta en toda mujer será también, como ya he señalado, el famoso «rugido interior» de la californiana Susan Griffin. Para la ecosocialista australiana Ariel Kay Salleh, residirá en la conciencia de la cercanía con la Naturaleza y de la fragilidad de la vida, conciencia que no está en los genes, sino en la experiencia de dar a luz y ocuparse de la crianza de los hijos. Para la ecopacifista alemana Petra Kelly, es la empatía y el «poder compartido» de las mujeres contra el militarismo y la injusticia social.

La Mujer Salvaje creada por la etnopsicóloga y psicoanalista norteamericana Clarissa Pinkola Estés es la más popular. Con alguna resonancia ecofeminista pero con un objetivo más terapéutico y mediático que activista y transformador del mundo, en una obra que podría ser clasificada como *best seller* de autoayuda, traducida a dieciocho idiomas y acogida con gran entusiasmo por el público femenino de numerosos países, traza el retrato de una mujer universal que estaría, como los lobos —a los que se asemeja— en «peligro de extinción»: «Desde el punto de vista de la psicología arquetípica y también de las antiguas tradiciones, ella es el alma femenina. Pero es algo más: es el origen de lo femenino. Es todo lo que pertenece al instinto, a los mundos visibles y ocultos… es la base. Todas recibimos de ella una resplandeciente célula que contiene todos los instintos y los saberes necesarios para nuestras vidas. (…) Es la fuerza Vida/Muerte/Vida, es la incubadora. Es la intuición, es la visionaria, la que sabe escuchar, es el corazón leal[460]». La autora asegura que, cuando una mujer descubre este arquetipo en su interior, recupera su fuerza vital, pierde la inseguridad y el temor inducidos por los procesos domesticadores de la civilización. La «loba robusta» que es toda mujer sana habría sido encerrada y debilitada por normas y vestimentas artificiales hasta hacerle perder toda seguridad, libertad y creatividad. Publicada originalmente en 1992, *Mujeres que corren con los lobos* atiende al interés multicultural de nuestra época al presentarse como resultado del análisis de antiguas leyendas europeas, africanas, asiáticas y amerindias. La etnopsicóloga asegura que su labor de compilación de relatos de la tradición oral la ha llevado a residir cierto tiempo con inuit, lacandones, huicholes, maya-quichés, quechuas y otras comunidades indígenas. La atención otorgada a las diversas tradiciones conecta con el culturalismo de Jung, para quien el inconsciente no era universal por hallarse diferenciado según sexos y pueblos. Pero el componente feminista diferencialista de su discurso y la superación histórica del racismo del maestro llevan a Pinkola Estés a enfatizar la universalidad de la buena salvaje.

Las tierras vírgenes de América habían permitido a las y los ilustrados soñar con seres humanos libres, fuertes y de carácter noble e independiente. China y Polinesia les habían sugerido que podían existir sociedades más tolerantes que la Europa del siglo XVIII. En cambio, la India no había sido presentada como modelo porque se conocía su rígida estratificación en castas, poco apropiada para fundamentar el nuevo contrato social que dejaría atrás la jerarquía estamental del Antiguo Régimen. Solo más tarde, con el Romanticismo, nacerá la fascinación por su pensamiento como reacción al

materialismo racionalista y al hilo de la búsqueda alemana de las raíces indoeuropeas comunes. En la segunda mitad del siglo XX, el ecofilósofo noruego Arne Naess, fundador de la *Deep Ecology*, elabora sus propuestas de un *Self* expandido[461] encontrando un apoyo a sus ideas de unidad con la Naturaleza en la tradición budista y en el pensamiento de Gandhi.

En la década de los ochenta, con los escritos de Vandana Shiva influidos por la doctrina de la no-violencia activa de Gandhi, irrumpe la figura de la Mujer naturalmente ecologista del Tercer Mundo. Dentro del ecofeminismo, como ya hemos visto, Vandana Shiva sostiene que en la antigua cosmología de la India no existe una desvalorización de lo femenino similar a la de Occidente. La energía femenina es la energía natural y las actividades rurales de las mujeres de la India están en total armonía con el medio ambiente: «El cambio ontológico hacia un futuro ecológicamente sustentable tiene mucho que ganar de las concepciones del mundo de las civilizaciones antiguas y de las diversas culturas que han subsistido durante siglos. Estas se basaban en una ontología de lo femenino como principio de vida y en una continuidad ontológica entre sociedad y naturaleza[462]». Ocupadas en el huerto, en una economía de subsistencia, las campesinas conocen el valor ecológico de variedades aparentemente inútiles de plantas, variedades que los «expertos» occidentales han ido erradicando por no ver su utilidad inmediata. Las mujeres del Tercer Mundo que no han sucumbido aún a la colonización mental del mal desarrollo occidental poseerían, según Shiva, la capacidad de resistir contra este. Argumenta también que donde la feminidad y la Naturaleza son concebidas bajo la figura de la Madre, los derechos de las mujeres y de la Tierra están más asegurados. Esta última afirmación me parece problemática. Indudablemente, las sociedades agrarias no industrializadas son menos perjudiciales para el ecosistema natural, pero no resulta tan claro que sean siempre justas para con las mujeres. Sí que parece que se mueven en esta dirección algunas iniciativas de los movimientos sociales y de la legislación latinoamericana, como es el caso de la nueva Constitución de Ecuador. Me referiré a ellas en el siguiente apartado.

La profesora de Economía del Institut for Economic Growth de la Universidad de Delhi, Bina Agarwal[463], que se ha autodefinido como ambientalista feminista, y no ecofeminista, ha criticado la figura de la llamada «mujer del Tercer Mundo» o «ecologista natural» debida a V. Shiva. La ha tachado de esencialista y ha explicado el ecologismo femenino de las Chipko en clave de relaciones de clase y de roles de género. Por su parte, Brinda Rao y Cecile Jackson[464] han coincidido en considerar que una visión romántica

de las mujeres del Tercer Mundo tiene consecuencias negativas para estas porque, a su juicio, las invitaría a permanecer en su miseria rural con el fin de preservar el medio ambiente. Ahora bien, debemos tener presente que la destrucción del medio natural no es sinónimo de enriquecimiento de la población rural de los países del Sur. Como veremos en el próximo apartado, las reivindicaciones de Soberanía Alimentaria superan el dilema miseria o destrucción del medio ambiente. Vandana Shiva no se equivocaba al sostener que el mal desarrollo trae miseria y que la preservación del ecosistema en los pequeños huertos puede ser compatible con el bienestar de los pueblos. Aún más, en una perspectiva a largo plazo, tal preservación es imprescindible para el bienestar y el buen desarrollo.

Desde una perspectiva verde más profunda que la del ambientalismo feminista, el Ecological Feminism también ha evitado la figura de la alteridad femenina porque pretende eliminar de sus teorías cualquier identificación de las mujeres y la Naturaleza con implicaciones esencialistas. Pertinentemente, solo mantiene el énfasis en ciertas cualidades como la empatía y la ética del cuidado que serían resultado de la construcción de la identidad de las mujeres en la historia patriarcal pero no por ello deberían ser objeto de rechazo. Sin embargo, me parece interesante observar que, en un texto clave de esta corriente como es «El poder y la promesa de un feminismo ecológico[465]», para hablar de esta ética del cuidado contextual, de esta «percepción afectiva (…) que realiza lo apropiado en cada situación», la figura femenina es reemplazada por el cazador sioux que aparece como sabio dispensador de una ética holista que sustituye el respeto de la vida de los seres individuales tal como la pensaba Gandhi por la preservación del equilibrio de los ecosistemas a la manera de la ética de la tierra de Aldo Leopold. Volveré sobre este texto de Warren en el capítulo octavo.

Algunas de las críticas a la figura de la «mujer del Tercer Mundo» han sido muy duras. Noel Sturgeon denuncia que ciertas «ecofeministas blancas» utilizan a las mujeres indígenas y asiáticas «como recursos naturales» al percibirlas como «más cercanas a la naturaleza», reducirlas a «una generalidad simbólica» e ignorar su diversidad y su voluntad[466]. Argumenta que se cae en estereotipos de género que se limitan a invertir las valoraciones occidentales de la relación entre Naturaleza y Cultura y se favorece la impresión de que el retorno a lo salvaje, a la vida tribal de cazadores recolectores, es la única salida frente a la crisis ecológica. Se invisibilizaría, además, la lucha de otros colectivos. La política ecofeminista ha de ser de coaliciones y debe conectar con la resistencia urbana a la contaminación, una

resistencia en la que, en Estados Unidos, se solapan la raza, el género y la clase social, dada la existencia de barrios y empleos más afectados por el modelo insostenible de producción y consumo. Sturgeon observa, además, que no siempre las y los indígenas se comportan como esperan las ecofeministas. Considera, por lo tanto, que las soluciones han de buscarse más en el futuro que en el pasado. En vez de diosas y buenas salvajes, apoya la visión de la Naturaleza planteada por Donna Haraway[467]: un actor siempre imperfectamente conocido y en negociación constante con los humanos.

De acuerdo con lo expuesto hasta ahora, podemos concluir que la figura de una alteridad femenina natural positivamente connotada adopta distintos significados y es, en ocasiones, políticamente eficaz, en parte, probablemente, debido a que se apoya en emociones de la infancia compartidas por casi todas las personas. Es la Madre poderosa, no domesticada, como fuente de poder para las mujeres y refugio de los individuos en un mundo atomizado que ha perdido la guía de los metarrelatos de la Modernidad. Sugiere la materialidad del cuerpo y la unidad de lo orgánico y lo afectivo frente a la fría abstracción. Simboliza la libertad y la creatividad de las mujeres, el coraje, la abnegación y la perseverancia, las buenas prácticas para la sostenibilidad, un pensamiento no dualista, la convicción vivida de ser parte del ecosistema. Remite a una ética holista que no se basa en normas y principios abstractos, sino que emana espontáneamente de la empatía propia de la ética del cuidado. Representa la comunidad, la solidaridad, el bien común por encima de la búsqueda del provecho individual capitalista, así como la resistencia de las culturas minoritarias frente al colonialismo. Finalmente, en consonancia con la crítica postmoderna al pensamiento ilustrado, es concebida como estandarte de una alternativa a la tradición occidental.

En tanto correctivo a la *hybris* tecnológica y neoliberal, a la arrogante desmesura occidental, esta imagen vuelve a cumplir el antiguo cometido ilustrado: devolver el sentido común a una civilización que lo ha perdido. Independientemente de su grado de realidad, es evidente que proporciona un expediente crítico con funciones deslegitimadoras del complejo tecnocientífico occidental. Puede ayudarnos a recobrar la sensatez. Su componente ecologista neutraliza el relativismo multicultural porque este no es compatible con los límites de la Naturaleza como ecosistema físico y hogar común. En ese aspecto, la crisis ecológica estaría llamando nuevamente a un pensamiento con aspiraciones universalizadoras. Todas las personas y todas las culturas necesitan, por el futuro de la humanidad y de la vida en la Tierra,

examinar en la medida de lo posible sin prejuicios sus identidades de género y su relación con lo que llamamos «naturaleza». Todo el mundo necesita que le observen críticamente. Las culturas y los individuos se enriquecen y se hacen autorreflexivos en contacto con los otros.

En el último tercio del siglo XX, el ecologismo volvió su mirada hacia pueblos preindustriales para tratar de encontrar modelos inspiradores de nuevas formas de conducta hacia la Naturaleza. El escritor británico David Lodge ha ironizado sobre esta búsqueda. El protagonista de su novela *Pensamientos secretos*, Ralph Messenger, un escéptico profesor universitario, se burla durante una cena de amigos de la inocente Laetitia, una mujer sencilla con sentimientos ecologistas: «La Tierra no nos pertenece, nosotros pertenecemos a la Tierra, declaró ella píamente. Los pieles rojas lo sabían. ¿Los pieles rojas?, dijo Ralph Messenger. ¿Te refieres a los tíos que provocaban una estampida de una manada de búfalos sobre un acantilado para asegurarse los filetes de la cena? Estoy citando un discurso del jefe Seattle a mediados del siglo XIX, cuando el gobierno norteamericano quiso comprar las tierras de su tribu, dijo Laetitia, envaradamente. Conozco ese discurso, dijo Ralph. Lo escribió en 1971 el guionista de un docudrama para la televisión americana[468]».

La crítica a quienes consagran como modelos de ecología a culturas que no conocen suficientemente coincide con las observaciones de la antropología ecológica contemporánea en el sentido de que ninguna sociedad humana ha mantenido relaciones totalmente armónicas con su medio natural. Sin embargo, no debe permitirse, advierte José Luis Solana[469], que la tarea desmitificadora de la antropología sirva de pretexto para justificar las prácticas ecocidas del capitalismo o para despreciar saberes tradicionales que pueden ser incorporados con gran provecho a nuevas formas de sostenibilidad.

En los relatos de los viajeros, los filósofos del siglo XVIII encontraron datos empíricos, a menudo inexactos, que les permitieron construir una figura idealizada del Otro primigenio o extranjero. Esta alteridad imaginaria cumplió un papel importante para la autocrítica de la sociedad europea del Antiguo Régimen y para la elaboración y aceptación de propuestas de un nuevo orden sociopolítico. Pero, en un mundo globalizado, no es posible mitificar a personas que habitan tierras lejanas como simple expediente de crítica interna. Las distancias geográfico-culturales no son ya las mismas y los pueblos originarios se organizan y hacen oír sus propias vindicaciones. Basta con escucharlos.

Como sugiere Philippe Descola, no es posible adoptar una sabiduría profunda de otra cultura que solucione automáticamente los problemas a los que nos enfrentamos. Cada visión del mundo es propia de una situación antropológica especial y no hay atajos que nos libren de la tarea de construir un nuevo universalismo que supere la clasificación antropocéntrica occidental[470]. Sin embargo, tal construcción necesita de la contrastación cultural. Por eso, un escepticismo que funcione como armadura incapacitante para cualquier aprendizaje intercultural es nefasto. Termina por ser el aliado del conformismo. Clausura la necesaria exploración de nuevos caminos del pensamiento y de la praxis.

Apertura a otros horizontes no significa necesariamente ingenuidad acrítica. La mirada feminista nos impide olvidar las desigualdades y la pluralidad interna de las culturas oprimidas. Más allá de una visión romántica y homogeneizadora, es necesario atender a las necesidades y demandas de las mujeres. Propongo, pues, que, en el momento en que nos encontremos ante el discurso de la existencia de la ecologista natural, venga de donde venga, nos preguntemos si cumple con tres condiciones: que las mujeres concretas que inspiran su imagen no queden ocultas y silenciadas; que sus buenas prácticas y sus buenas causas no sean utilizadas para legitimar y reforzar subtextos de género opresivos; y que, como en la obra de nuestro filósofo feminista Poulain de la Barre, la honestidad dé cabida, junto al elogio de la excelencia, a las reivindicaciones de igualdad y libertad.

Derechos de la Naturaleza y Derechos de las Mujeres en América Latina

La Soberanía Alimentaria, la Agroecología, los movimientos de los pueblos originarios, los Derechos de la Naturaleza y el *sumak kausay* o Buen Vivir son claves en la construcción de un mundo sostenible en la América Latina actual. Comprender su importancia vital para el porvenir de la humanidad es un imperativo de toda persona solidaria y consciente de la crisis ecológica que vivimos. Esto no significa obviar la pregunta sobre sus relaciones con la emancipación de las mujeres.

Hablar de resistencia al neoliberalismo insostenible implica hoy referirse también a la diferencia existente entre las nociones de Seguridad Alimentaria y Soberanía Alimentaria. La primera fue adoptada por la FAO en la Cumbre Mundial de la Alimentación de 1996 y alude a la posibilidad de que las

personas cuenten con alimento suficiente para sus necesidades energéticas. En la actualidad, la noción de Seguridad Alimentaria está siendo interpretada y aplicada de manera perversa a través de exigencias de trazabilidad y homogeneización de semillas y productos, de normas favorables a las grandes empresas y a sus organismos genéticamente modificados. El movimiento Vía Campesina forjó, en cambio, un concepto más amplio y que no permite esta deriva. Se trata de la Soberanía Alimentaria, que puede ser definida como «Creación de sistemas agroalimentarios que hacen posible la independencia social, promoviendo el consumo cercano y sostenible mediante la preservación del entorno, la utilización de especies autóctonas y el respeto de los ciclos naturales[471]».

La agroecología no es solo una técnica para producir de manera sostenible sin agrotóxicos industriales, sino también una forma de desarrollo local y de acceso equitativo a los recursos para la población rural. Su dimensión política se manifiesta en sus críticas al simple asistencialismo contra el hambre y a la utilización interesada de los mecanismos del libre comercio con efectos desastrosos para las economías locales. Su proyecto es el de una sociedad en la que la alimentación no sea un producto más sometido a los dictámenes del mercado internacional[472]. Busca la revitalización de la agricultura familiar de pequeños y medianos productores y productoras frente al avance de las multinacionales de la alimentación y sus patentes sobre los organismos vivos como nuevas formas de apropiación capitalista.

Emma Siliprandi, especialista en el estudio del papel de las mujeres en las experiencias agroecológicas brasileñas, se pregunta: «¿Hasta qué punto las propuestas de cambio de los modelos productivos que vienen haciendo los movimientos agroecológicos consiguen romper con las visiones de una familia idealizada, en la que las relaciones de poder entre los miembros están rígidamente establecidas? (…). ¿Serán las prácticas agroecológicas más favorables al proyecto emancipatorio de las mujeres rurales?»[473]. Las conclusiones son matizadas. Observa que la imagen de la familia predominante en la agroecología es la de un sistema basado en el consenso, por lo que se tiende a homogeneizar intereses y estrategias contrapuestas, invisibilizando las relaciones de poder y la desigualdad de género. A pesar de que la agroecología opera con los principios básicos de la interlocución de saberes, la igualdad y la justicia, no es fácil borrar el peso de la larga historia patriarcal de las sociedades rurales.

Pero el saldo final es positivo. Los estudios de Emma Siliprandi resaltan que la agroecología, con sus estrategias de transmisión de conocimientos

técnicos entre campesinos/as, favorece el empoderamiento de las mujeres porque estas salen del encierro doméstico y se transforman, en cierta manera, en líderes, al asumir la función de «multiplicadoras[474]». El desplazamiento para asistir a reuniones, la organización de grupos, la posibilidad de ser escuchadas con atención como portadoras de conocimiento valioso y poder comercializar los productos diversificados de su huerto constituyen experiencias que aumentan su autoestima y su autonomía.

El balance resulta muy alentador si tenemos en cuenta que, tanto en el Norte como en el Sur, el mundo rural no ha sido muy favorable a las mujeres debido a su estancamiento en una forma de cultura patriarcal que la Modernidad ha ido socavando, en cambio, en las grandes urbes. Esta situación de desventaja es reconocida en el Manifiesto de la Plataforma Rural vinculada a Vía Campesina. Al tiempo que reclama a la Unión Europea un cambio en las políticas neoliberales aniquiladoras de la agricultura campesina, afirma: «Reconocemos que la agricultura campesina ha ignorado y minusvalorado el papel de las mujeres como compañeras campesinas, relegándolas a un segundo plano, y nos proponemos actuar desde lo personal a lo organizativo para superar esta situación[475]». Serán necesarias, pues, actuaciones personales y de nivel asociativo que operen cambios importantes en un contexto tradicionalmente sexista y androcéntrico.

En la pugna entre modelos hegemónicos y paradigmas emergentes, habrá que atender a que no se repita una vieja historia que se remonta al siglo XIX: que las justas reivindicaciones de las mujeres sean consideradas secundarias y subordinadas a un objetivo emancipatorio común que, supuestamente, resolverá todos los demás problemas. Tal fue la posición que adoptó el marxismo y más tarde, ya en el siglo XX, los movimientos anticolonialistas y los que luchaban por los derechos civiles de la población afroamericana. El sufragismo y el feminismo de la segunda ola fueron tachados de pequeñoburgueses o de etnocéntricos y acusados de promover divisiones nefastas para la Causa. En el fondo se deseaba seguir contando con la tradicional capacidad de servicio femenina. El feminismo era percibido como un estorbo, una amenaza a la unidad de la lucha, tanto por aquellos que se beneficiaban consciente o inconscientemente del reparto jerarquizado de roles como por aquellas que no alcanzaban a detectar las relaciones de poder implícitas en las identidades de género. Hoy, esta posición defensiva y conservadora puede apoyarse argumentativa y emocionalmente en argumentos étnicos o en las oposiciones entre rural y urbano o Sur y Norte como antes lo hiciera en las de proletariado y burguesía o negro y blanco.

Afortunadamente, la idea de igualdad entre los sexos ha calado en la sociedad y cada vez hay más personas que la incorporan a la agenda de los movimientos y las organizaciones que trabajan por un mundo sostenible.

La unión de reivindicaciones feministas y ecologistas se expresa con toda claridad en el manifiesto de Nyéléni del Foro de Soberanía Alimentaria que tuvo lugar en Mali en 2007. Las representantes latinoamericanas participaron en esta reunión de más de ochenta y seis países y pueblos originarios de todo el mundo. El manifiesto llama a las mujeres del mundo para «cambiar el mundo capitalista y patriarcal que prioriza los intereses del mercado antes que el derecho de las personas[476]». Las firmantes recuerdan que las mujeres han sido «creadoras históricas de conocimientos en agricultura y en alimentación» y que aún «continúan produciendo hasta el ochenta por ciento de los alimentos en los países más pobres». Subrayan también su papel como «principales guardianas de la biodiversidad[477]» y de las semillas de cultivo, pero advierten que son «las más afectadas por las políticas neoliberales y sexistas» que generan «pobreza, acceso insuficiente a los recursos, patentes sobre organismos vivos, éxodo rural y migración forzada, guerras y todas las formas de violencia física y sexual». Denuncian la política agraria de monocultivos, muchos de ellos ahora destinados a producir agrocombustibles y transgénicos[478] y la masiva aplicación de químicos tóxicos con graves consecuencias para el medio ambiente y para la salud humana, particularmente para la salud reproductiva[479]. Para rechazar el productivismo neoliberal, el manifiesto no apuesta por una mitificación del pasado, ya que afirma con rotundidad: «ya no queremos soportar la opresión de las sociedades tradicionales, ni de las sociedades modernas, ni del mercado». La crisis ecológica y los problemas sociales son presentados como una oportunidad de superar «todos los prejuicios sexistas y avanzar hacia una nueva visión del mundo, construida sobre los principios de respeto, de igualdad, de justicia, de solidaridad, de paz y de libertad». Las propuestas de Nyéléni reúnen reivindicaciones económicas y sociales como la mejora de las condiciones de trabajo, el acceso a la tierra, a los territorios, al agua, a las semillas y al equipamiento agrícola, el mantenimiento y el incremento de los servicios educativos y sanitarios en el mundo rural y la participación de las mujeres en las instancias de decisión.

La Soberanía Alimentaria reclamada por las activistas de Vía Campesina y por la Marcha Mundial de Mujeres no se reduce a una forma de obtener alimentos. Es una defensa de la economía informal de las mujeres frente a los monopolios transnacionales y una ética del desarrollo humano asociada a la

justicia de género. Las mujeres tienen una larga historia de trabajo y saberes agrícolas. Como subraya Irene León, «si la soberanía alimentaria es una propuesta para la humanidad, esta no puede prescindir de las mujeres como sujetos sociales integrales, máxime si lo que está en juego es la gestión universal de sus creaciones[480]».

En estos momentos, la resistencia de los pueblos indígenas al avance del mal desarrollo neoliberal puede calificarse de heroica. La defensa que realizan de sus tierras es una de las formas más importantes de lucha frente a la explotación intensiva de los recursos naturales del territorio y su dedicación a explotaciones mineras o monocultivos destructores de la biodiversidad. Los pueblos originarios resisten y sus muertos se van sumando.

Abya Yala es el nombre que algunos de los pueblos originarios daban a las tierras americanas antes de la llegada de los conquistadores. Significa «Tierra fértil», madura, floreciente. La utilización actual de este término implica una afirmación identitaria y una resistencia anticolonialista. En 2007, la Declaración de Iximche en la III Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Abya Yala denunciaba el saqueo neoliberal de los territorios, la degradación de la Madre Tierra, la pobreza y la migración forzada debida a la actuación de las empresas transnacionales, y se propone «fortalecer el proceso organizativo y de lucha de los pueblos indígenas con la participación de las mujeres, niños y jóvenes[481]». Un año más tarde, el Primer Foro Internacional de Mujeres Indígenas de Abya Yala se constituyó en una plataforma para la participación política en procesos internacionales y para promover la «igualdad y la equidad étnica y de género», exigiendo «a los países desarrollados que terminen con sus prácticas de contaminación del medio ambiente y que apoyen a los Pueblos indígenas, principalmente a las organizaciones de mujeres indígenas para cuidar a la Pacha Mama».

Desde el Ecological Feminism, se ha considerado que no conviene a efectos ecológicos referirse a la feminidad de la Tierra porque, al afirmar que ciertos seres humanos son más cercanos a la Naturaleza, se estaría reforzando el dualismo Naturaleza/cultura. Todos dependemos de la Tierra, aunque algunos sean más conscientes que otros de nuestra pertenencia a la red de la vida. Por eso, se ha propuesto la metáfora del barrio o de la casa como imágenes alternativas más adecuadas para fomentar el cuidado de la Tierra[482]. Adoptar la figura de la Naturaleza como Madre sería, desde esta perspectiva, una estrategia ecologista desafortunada con resultados negativos tanto para las mujeres como para la Naturaleza. Por un lado, despersonalizaría a las mujeres, colaborando en el mantenimiento del estereotipo de la mujer-

madre; por el otro, en tanto vivimos en una cultura patriarcal que supone que la madre está para dar todo sin límites y no exige nada a cambio, sería perjudicial para la misma Naturaleza, ya que impulsa la explotación desmesurada. No obstante, también se ha admitido que la imagen de la Naturaleza como Madre pueda tener efectos positivos en otras culturas. Tal sería el caso de los pueblos amerindios que veneran a la Pacha Mama.

En efecto, las movilizaciones políticas de los pueblos originarios de América utilizan en la actualidad la figura de la Tierra como «Casa» y «Madre» que es «sustento de la vida humana y animal[483]». En 2009, la VII Cumbre de Jefes de Estado y de Gobierno de la Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América ha propuesto que Naciones Unidas apruebe una *Declaración de los Derechos de la Madre Tierra* que afirma que: «Todo ecosistema, especie animal o vegetal, nevado, río o lago tiene derecho a existir sin estar amenazado por la actividad de los seres humanos cuyos derechos terminan cuando atentan contra la supervivencia de la Madre Tierra, rompiendo el equilibrio y la convivencia con la naturaleza[484]». Al comienzo de esta Declaración se especifica que se da el nombre de «Madre Tierra» al «sistema interdependiente de plantas, animales, cerros, bosques, océanos y aire» del que los humanos forman parte y al que deben cuidar y respetar. En 2010, el Acuerdo final de la Conferencia de Cochabamba ha llamado a formar un Movimiento Mundial de los Pueblos por la Madre Tierra. ¿Este concepto de Madre Tierra debe ser blanco de la crítica (eco) feminista? No lo creo. Solo debería serlo si se acompañara de actitudes o políticas que silenciaran a las mujeres reales y sus reivindicaciones de libertad y empoderamiento.

El Primer Foro de Mujeres Indígenas de Abya Yala constataba en 2008 que sobre sus hombros había recaído durante siglos, «por voluntad propia u obligadas por las circunstancias históricas», la responsabilidad en el mantenimiento no solo de sus familias sino también de sus culturas. Y añadía: «hemos tomado la decisión de ser sujetas activas y protagonistas de la historia y dejar de ser objetos folclóricos[485]». La figura de la mujer natural puede actuar en algunos casos como esencialismo estratégico que da paso a la organización con fines feministas. Así, el movimiento Chipko de la India continuó su andadura sumando a la defensa inicial de los bosques comunales otros objetivos, como la participación de las mujeres en la vida política y la lucha contra la violencia de género. Los movimientos de mujeres de los pueblos originarios de América parecen estar siguiendo este camino en un momento de particular fuerza emergente. En el contexto de los numerosos encuentros actuales, latinoamericanos y mundiales, por los derechos de los

pueblos originarios, se está produciendo un proceso crítico-emancipatorio desde el interior mismo de los movimientos de mujeres indígenas. Esto ha permitido la aparición de liderazgos femeninos. Estas líderes luchan por el reconocimiento frente a la marginación étnica y por el acceso a los recursos ante la injusticia económica y ecológica.

En el movimiento indigenista, las justas demandas de derechos colectivos sobre la tierra contra la expropiación favorable a las multinacionales y la exigencia de reconocimiento y protección de la cultura han tendido a apoyarse en discursos que idealizan las tradiciones autóctonas. Esta idealización es común en todo proceso de afirmación identitaria. Se ha afirmado que la desigualdad y el sometimiento doméstico de las mujeres serían aspectos de la degeneración cultural y del alejamiento con respecto a los orígenes. Se ha mitificado la situación del colectivo femenino en la época anterior a la colonización[486]. Como sabemos, las culturas tradicionales de todos los pueblos —no solo los occidentales— suelen contener creencias y mandatos opresivos para el colectivo femenino. Antropólogas y miembros de ONG señalan que algunas comunidades indígenas ejercen una fuerte presión a través de críticas y burlas del entorno familiar y vecinal para que las mujeres que han ido a las ciudades no adopten vestimentas o costumbres urbanas. En los varones, en cambio, se admite como normal occidentalizar la vestimenta y hablar castellano[487]. Aunque las leyes no establezcan derechos diferenciados por sexo con respecto a la propiedad de la tierra, las normas consuetudinarias de la herencia suelen, con alguna excepción, ser favorables a los hombres. Vemos, pues, que por más que el imaginario sexuado del paisaje pueda favorecer una gestión ecológica de los bienes naturales, no han de idealizarse las culturas indígenas en lo que se refiere a las relaciones de género, ya que las formas de dominación patriarcal que llevó la colonización no fueron las primeras, sino que se imbricaron en otras ya preexistentes[488]. La conciencia de este problema y de la necesidad de unir la lucha contra el racismo, el mal desarrollo, el sexismo, la explotación de las personas asalariadas y el atropello de los derechos de las minorías étnicas se advierte en los planteamientos de la Asociación Anamuri de Mujeres Rurales e Indígenas[489] de Chile y en otros documentos de representantes de los movimientos de mujeres. Plantean, entre otras medidas, la necesidad de programas de capacitación para mujeres rurales e indígenas, la creación de redes locales para incidir en las políticas públicas, la participación social y política de las mujeres que no forman parte de ninguna organización, la representación en el gobierno de una mujer de origen campesino que defienda sus derechos, la prevención del trabajo

infantil, la soberanía alimentaria, el derecho a la educación en lenguas originarias, la formación en salud sexual y reproductiva y la despenalización del aborto terapéutico. Al respecto de esta última demanda, señalan que ellas son las que tienen que ocuparse de los hijos nacidos con malformaciones debidas a la aplicación de plaguicidas tóxicos[490]. Afirman que, siendo pilares de sus familias y protectoras de la biodiversidad y de las semillas, son justamente las principales víctimas de las políticas neoliberales de monocultivo y de los «resabios de la cultura machista» que se expresan en la «creciente violencia intrafamiliar» en el marco de frustración y miseria reinantes.

La conexión entre la degradación ambiental, la explotación salarial y la violencia sexista requiere medidas integrales que tengan en cuenta los tres elementos. Por eso resulta un precedente tan importante la Constitución de Ecuador redactada en los años 2007 y 2008. Constituye una prueba de que el reconocimiento de Derechos de la Naturaleza no está reñido, aunque haya quien así lo crea, con los Derechos Humanos. Muy al contrario.

En este texto constitucional se recoge el concepto indígena de *sumak kausay*, *suma quamaña* o buen vivir como eje estructurante de una idea plurinacional de sociedad. Esta noción no implica un retorno mitificador al pasado. Por el contrario, expresa una de las formas más avanzadas del pensamiento ético-político actual. Al igual que en la propuesta de decrecimiento, que está cobrando gran importancia en los círculos ecologistas europeos, la calidad de vida no está aquí medida de acuerdo con criterios consumistas y acríticos con respecto al sistema socioeconómico. Se trata de superar la mera superviviencia sin caer en el deseo insaciable de objetos propio del sistema neoliberal. Tiene que ver con la apreciación de las relaciones con los otros, con los cercanos y con los diferentes y, según apunta el expresidente de la Asamblea Nacional Constituyente, con el principio básico de la libertad. Esta solo encuentra sus límites en la libertad de los demás y en el daño a la Naturaleza. Se reconocen los derechos humanos de las dos primeras generaciones, es decir, los derechos civiles y políticos y los derechos sociales y económicos, a los que se agregan los derechos de tercera generación o derechos ambientales[491]. Estos garantizan a la ciudadanía el vivir en un ambiente sano, no contaminado y ecológicamente equilibrado. La novedad es el reconocimiento de derechos de la Naturaleza, derechos ecológicos que garantizan que, aun en el caso de que no hubiera ciudadanos afectados, es obligatoria la restauración de los ecosistemas dañados por la acción humana. Hablar de derechos ecológicos de la Tierra significa que los

objetivos de rentabilidad económica no pueden ignorar los ciclos necesarios para la recuperación de un ecosistema. Esta cuestión es particularmente importante en una América Latina que está siendo arrasada por el extractivismo, los cultivos de soja, las fumigaciones aéreas y la siembra sin roturación con uso intensivo de herbicidas. La desertificación, los millones de pobres y subalimentados y la desaparición de la biodiversidad y de la variedad de producción de alimentos que hacían la riqueza de un país como Argentina constituyen una clara señal de alarma sobre las consecuencias del avance de monocultivos transgénicos para la exportación. «Los Derechos Humanos se complementan con los Derechos de la Naturaleza, y viceversa[492]». La compatibilización de los derechos colectivos de las minorías y los de los individuos se concreta en el artículo 21 (sección cuarta): «No se podrá invocar la cultura cuando se atente contra los derechos reconocidos en la Constitución». Se hace expresa mención de los derechos sexuales y reproductivos entre los derechos de libertad.

Atendiendo al principio del *sumak kausay*, la Constitución de Ecuador reconoce por primera vez la Seguridad Social a quienes realizan los trabajos del cuidado, acordando la misma importancia al trabajo llamado «productivo» y al «reproductivo». Se prevé impulsar la asunción equitativa de estas tareas por parte de los varones y se reconoce la responsabilidad del Estado en ellas. Las tareas y los conocimientos agrícolas de las mujeres rurales son revalorizados al dar un lugar fundamental a la soberanía alimentaria. En una palabra, se está forjando un nuevo concepto de ciudadanía. Y todo ello se hace buscando la igualdad, lejos de cualquier discurso del elogio que oculte el deseo de que las mujeres sigan haciéndose cargo de los servicios de mantenimiento de la vida en exclusiva y sin reciprocidad.

La importancia crucial de estas iniciativas latinoamericanas basadas en una filosofía política ampliada a nuevos sujetos en un mundo en crisis económica y ecológica explica la referencia al apoyo mutuo o ayuda mutua del título que he dado a este capítulo. Con él deseaba hacerme eco de la noción que Kropotkin generó a partir de su observación naturalista y de sus ideales. La interculturalidad sería una forma de darse apoyo mutuo, observándose y criticándose mutuamente para mejorar, como se hace en una verdadera amistad. Una ayuda que permite cambiar nuestros puntos de vista inapropiados o nuestras decisiones erróneas al transformar nuestra visión del contexto. Por esta y otras razones de simple justicia, tenemos que avanzar hacia un concepto de cooperación que deje atrás la vieja arrogancia imperialista oculta bajo el paternalismo etnocéntrico y tecnoentusiasta.

Quienes trabajan en la cooperación saben, o deberían saber, que incluso las acciones bienintencionadas pueden, si no se basan en una formación e información adecuadas, funcionar como formas encubiertas de colonización contrarias a los intereses de los pueblos a los que pretenden ayudar[493]. La cooperación debe también producirse en el sentido Sur-Norte[494], como transferencia de conocimientos y de formas de producción sostenibles.

Hay mucho que aprender de Latinoamérica. No es únicamente el paraíso amable y despreocupado que publicitan las agencias de turismo. Tampoco es solo una región particularmente castigada por la explotación social y económica y la destrucción ecológica. Es también una tierra multicultural de ideas audaces y experiencias generosas y valientes en las que la ecología y el feminismo comienzan a encontrarse para proyectar un mundo mejor.

Capítulo 8
Los animales en la ética ecofeminista

> Los animales del mundo existen por sus propios motivos. No han sido hechos para los humanos, así como la gente negra no ha sido hecha para los blancos ni las mujeres para los hombres.
>
> ALICE WALKER

Las relaciones de la humanidad con los animales no humanos están marcadas por roles y simbolismos de género. La caza ha sido tradicionalmente una actividad masculina que, según algunas ecofeministas, modeló la ideología patriarcal en la violencia y la dominación. Sin embargo, las mujeres no se han limitado a la recolección de frutos. En numerosas sociedades etnológicas atrapan pequeños animales, reservando la caza mayor a los varones. No puede condenarse a estos últimos, como se ha hecho desde algunas tendencias esencialistas, imaginando una mujer incapaz de dar la muerte[495]. Sería una posición maniquea y etnocéntrica, basada en la mistificación de los papeles asignados a hombres y mujeres en nuestra historia reciente.

En la Europa del Antiguo Régimen, algunas mujeres de la aristocracia participaban de las cacerías. Lo hacían con vestidos especiales de amazonas para poder montar a caballo. Más tarde, abolidos los privilegios nobiliarios entre los que se contaba el de matar a los animales silvestres, también accedieron a esa experiencia algunas mujeres de la burguesía. No nos cabe duda de que ser admitidas en este club patriarcal debía producirles una gran satisfacción derivada del estatus de género y de clase. En el año 2009, un orgullo similar llevó a una cazadora estadounidense a afirmar que no podía rechazar el desafío que le había lanzado un cazador al decirle que ninguna mujer había podido hasta ese momento matar a un elefante con un simple arco. Una marca de ropa cinegética femenina pagó los gastos de su viaje a África para que pudiera igualar a los varones en tan necia hazaña. En

Zimbawe, donde aún es legal la caza del elefante, consiguió su cometido. La criatura herida logró arrastrarse casi 500 metros, dejando tras de sí un rastro de sangre hasta derrumbarse. La cazadora, de 39 años, originaria de Kansas, apareció en los periódicos fotografiada en la típica pose triunfal con la desdichada presa yaciendo a sus pies. ¿Es esta la igualdad que queremos?

Hasta la elección de un animal de compañía puede ser objeto de una lectura de género. Clase social y género son también atributos de los animales domésticos. Muchas personas señalan su estatus por la raza de la «mascota» y no adoptarían nunca cruces de una perrera municipal o de una protectora. Los hombres suelen preferir perros grandes y fuertes que expresen poder. Por lo común, se complacen en mostrar que los controlan, dándoles continuamente órdenes, vengan o no a cuento. Las expresiones de afecto que intercambian con ellos son, por lo común, propias de una camaradería viril, como las del buen amo adorado por Buck en la inolvidable novela de Jack London *The Call of the Wild* (título que fue traducido como *La llamada de la selva*). Algunos buscan animales exóticos que produzcan temor. Otros se pasean con perros de razas peligrosas para escenificar un ideal de virilidad agresiva. Gran número de mujeres tienen delicados perrillos a los que bañan y peinan con esmero y a los que dirigen frases dulces con gran abundancia de diminutivos. Evidentemente, estas son generalizaciones, pero no abusivas, aunque haya muchos casos que no se ajusten a estos moldes.

El ecofeminismo no es la primera forma de feminismo que se interesa por los animales. Hay historias perdidas dentro de otras apenas rescatadas. La historia oficial de los manuales tiende aún hoy a olvidar al feminismo como ese gran movimiento que revolucionó las sociedades occidentales con su desafío de los antiguos estereotipos de género y la emancipación de millones de mujeres. Pero el feminismo tiene su propia historia interna olvidada: la de aquellas sufragistas que lucharon contra la crueldad hacia los animales y contra la vivisección. En las últimas dos décadas, algunos estudios han comenzado a interesarse por esta rebelión contra el maltrato del Otro más absolutamente sojuzgado que existe.

Como hemos visto, la violencia y la dominación ejercida cotidianamente sobre los animales habían sublevado a Olympe de Gouges y a Mary Wollstonecraft. Esta última veía una clara relación de causalidad entre los juegos de los niños que atormentan a «los animales miserables que caen en su camino» y el ejercicio, al convertirse en adultos, de la «tiranía doméstica sobre esposas, hijos y servidores[496]». Pero también condenaba, con acierto, a las mujeres privilegiadas que se compadecían ostentosamente de los animales

y no advertían las humillaciones e incomodidades que hacían sufrir ellas mismas a su personal doméstico. Destacadas sufragistas como Susan B. Anthony, Elizabeth Cady Stanton, Lucy Stone y Charlotte Perkins Gilman compaginaron la reivindicación del voto femenino con la lucha por la abolición de la esclavitud, por la protección de la infancia, el vegetarianismo y la protección de los animales. Caroline Earle White fundó en 1883 la American Antivivisection Society[497]. Las mujeres eran mayoría en este movimiento, hasta el punto de que se lo descalificaba en 1898 refiriéndose a él como «un montón de mujeres zoofílicas[498]». Algunas de estas pioneras señalaron las coincidencias entre el trato que los científicos daban a los animales de laboratorio y la violencia contra las mujeres. La temática ha retornado bajo distintas formas. Algunas investigadoras han analizado la utilización de la violencia contra animales domésticos por parte de maltratadores habituales como estrategia de control sobre sus parejas, para lastimarlas, producirles pánico, coaccionarlas y, finalmente, dando la muerte al animal, privarlas de apoyo emocional[499]. Asimismo, desde la crítica literaria, han favorecido el estudio de la representación de los animales en la narrativa, poniendo de relieve las transformaciones del imaginario operadas por algunas escritoras contemporáneas[500]. El feminismo ha discutido sobre el perfil androcéntrico de la ciencia. El ecofeminismo ha señalado las estrechas conexiones entre los brutales experimentos con animales para investigar los efectos de la radiación o de los pesticidas y un sistema de producción y consumo basado en la contaminación del medio ambiente con especial impacto en la salud de mujeres y niños/as. La caza, el infierno de la ganadería intensiva y la compasión hacia los animales han sido objeto de apasionados ensayos. Uno de los primeros fue el ya citado *Rape of the Wild* de Andrée Collard. A pesar de que se puede reprochar a estos trabajos una bipolarización que hace de los hombres unos verdugos y de las mujeres unas eternas víctimas, en ocasiones la realidad no solo supera a la ficción sino también a la teoría. Estudios de organizaciones como el FBI han corroborado la relación entre violencia de género, asesinatos y maltrato animal[501]. Recientemente, un reportaje de periodismo de investigación revelaba la existencia, en algunos mataderos, de torturas a los animales por parte de los matarifes. Estas prácticas servían de diversión a los hombres que participaban en ellas y estaban acompañadas de abundantes insultos y burlas de carácter sexista dirigidos a sus víctimas agonizantes[502]. Las ecofeministas esencialistas habrían creído colmadas todas las expectativas posibles de fundamentación de sus tesis con semejantes datos. Sin embargo, poseemos

abundantes muestras de que la maldad y la estulticia no están ordenadas y meticulosamente distribuidas según el sexo.

Es cuestión de género, no de sexo. O, dicho de otra manera, la forma en que se construye la masculinidad tiende a generar subjetividades que, si no se han liberado del modelo patriarcal tradicional, con respecto a los animales en el mejor de los casos dan lugar a un paternalismo benevolente y, en el peor, a un despotismo sádico. Los roles femeninos permiten otro tipo de relaciones. David Suzuki, en tanto hombre con un compromiso claro con la ecología y el mundo natural, no ha dejado de manifestar su asombro ante la notable mayoría de mujeres en las asociaciones de protección a los animales en todo el mundo. Si bien las sociedades de defensa de los animales tienen una historia mucho más larga que el propio movimiento ecologista y sus objetivos y motivaciones no son idénticos a los de este último, existen lazos importantes entre ambas sensibilidades hacia el mundo no humano. Además, en los últimos años se ha dado un acercamiento de posiciones: las asociaciones protectoras han incorporado una comprensión ecológica más amplia que incluye ahora los problemas medioambientales que afectan a los animales silvestres junto a la tradicional preocupación por los de compañía. Por su parte, algunos grupos ecologistas han integrado la lucha contra la crueldad hacia los animales entre sus líneas de acción, combinando la ética holista de preservación de los ecosistemas con la ética atomista de respeto a los individuos no humanos característica del movimiento animalista. Considero que reforzar este nexo debería ser un punto importante en la agenda ecofeminista, ya que permitiría profundizar la relación entre preocupaciones de las mujeres urbanas y rurales, del Norte y del Sur, de la ecología y el animalismo.

¿Quién ha representado la Otredad por antonomasia a partir de la cual el ser humano se autodefine como distinto y superior? Evidentemente, la respuesta a esta pregunta es: el Animal. Actualmente, tanto en las costumbres sociales como en la filosofía moral, se está produciendo una transformación, lenta pero profunda, de una tradición antropocéntrica extrema que solo otorgaba consideración moral a lo humano[503]. La crítica al antropocentrismo extremo comparte —junto con la crítica al racismo, al sexismo, al androcentrismo y a otros «ismos» reductores— el rechazo a convertir las diferencias en argumento legitimador de la opresión y la violencia. El animalismo es uno de los llamados «nuevos movimientos sociales» que más corresponde a ese adjetivo de «nuevos», si bien, como hemos visto, al igual que el feminismo, tiene sus predecesores teóricos y sus orígenes olvidados.

También como el ecofeminismo, se desarrolla primero en el mundo anglosajón, sobre todo a partir de la publicación de *Animal Liberation* de Peter Singer en 1975, y solo más tarde lo hace en países latinos. En estos, las y los precursores en el ámbito del pensamiento no lograron despertar un movimiento social y, como hemos visto en el caso de Françoise d'Eaubonne, sus ideas tuvieron más repercusión en otros horizontes.

Podemos pensar este origen del movimiento de liberación animal en el ámbito de habla inglesa como un indicio del menor peso de la lengua sobre las representaciones mentales comparado con el de las condiciones socioeconómicas y el de otros aspectos del ámbito de lo simbólico. A pesar del cosificante *it* con que el inglés designaba a los animales no humanos, en Occidente los angloparlantes fueron pioneros en la reforma de las leyes para su defensa y en el activismo bienestarista y, más tarde, abolicionista. Pero como la lengua no es ni debe ser indiferente a los cambios en las prácticas y en las mentalidades, el «it» ha dejado paso al uso de *she* y *he*. Y si esta es una tendencia social espontánea, existen además iniciativas deliberadas para la expresión coherente de las nuevas representaciones del animal. Las asociaciones animalistas del mundo anglosajón proponen actualmente el término *guardian* (tutor/a, protector/a) para reemplazar el amo/a o dueño/a, mostrando así su voluntad política de rechazar privilegios esclavistas y reificaciones posesivas. El castellano «mascota» para referirse al animal de compañía es también un término poco adecuado debido a su frivolidad, si tenemos en cuenta que los estudios sociológicos muestran que al menos la mitad de las personas que viven con un animal doméstico lo consideran como «uno más de la familia». Es indudable que el lenguaje es un espejo, a menudo detenido en el tiempo, del estatus social. Las feministas lo sabemos bien.

Por supuesto, no todas las mujeres aman a los animales. Recordemos aquel vídeo con que la asociación PETA (*Personas por la Ética en el Trato a los Animales*) criticaba a Jennifer López por presentar una colección de abrigos de piel. Las poses seductoras de esta actriz, cantante y diseñadora de moda se alternaban con imágenes terribles de animales desollados vivos en granjas peleteras chinas. La otra cara de cierto *glamour* femenino eran esos pobres agonizantes cuyas miradas parecían preguntarnos por qué sufrían ese martirio. La respuesta es sencilla: desprender la piel es más fácil cuando el cuerpo no tiene las características del *rigor mortis*. Pero el horror no es exclusivo de los países sin reglamentaciones destinadas a limitar el sufrimiento de los condenados por la vanidad y la avaricia. Las granjas peleteras del mundo desarrollado matan con electrocución anal o genital para

no dañar el producto, con lo que la muerte es muy dolorosa porque no se produce con previa pérdida de conciencia. Para confeccionar un solo abrigo de piel se utilizan 20 zorros, 60 conejos, 70 visones y entre 120 y 300 chinchillas[504].

Los criaderos chinos han inundado el mercado mundial con sus pieles de perros, gatos, zorros y mapaches a bajo precio. Las encontramos en todos los sitios y en productos muy variados, desde las prendas de moda para jóvenes hasta adornos de bazar que, irónicamente, representan felices perrillos o gatitos y son comprados por mujeres que sienten alguna simpatía por los animales y que se hallan lejos de imaginar su siniestra historia. Hay globalización del dinero y de la explotación, no de las garantías o de la protección de los débiles. Las economías emergentes se incorporan al espacio del intercambio mundial sin respeto alguno por las mínimas condiciones de trato y sacrificio «humanitarios» de los animales, por los derechos laborales de la gente o por las reglamentaciones medioambientales.

En el mundo moderno, el significado del uso de abrigos, estolas y otros elementos del vestir fabricados con pieles remite en especial a la feminidad. Su tacto nos recuerda probablemente la calidez materna. Para quienes no han reflexionado sobre el sangriento origen, su vista todavía sugiere el éxito y el lujo. En el imaginario patriarcal, una larga tradición cinematográfica vincula su ostentación a la capacidad de una mujer de despertar el deseo masculino. El clásico regalo del abrigo de piel tiene mucho de ofrenda del cazador para ganar los favores femeninos. Según el manual renacentista del perfecto cortesano, la dama debía ser el motor de los esfuerzos intelectuales del caballero. En el mundo capitalista, ha de estimular una hombría orgullosa de proveer medios para el consumo innecesario y ostentoso.

En la segunda mitad del siglo XX, algunas realizaciones populares dirigidas al público infantil[505] han presentado el uso de pieles como signo de feminidad malvada, contraponiéndola a otra bondadosa y maternal que para algunas/os resultaba «sosa» o excesivamente conservadora. En un mundo en el que las jóvenes ya no aspiran a ser madres hogareñas, adjudicar el gusto por los abrigos de piel a un personaje de mujer fría, emancipada y *sexy* es un mensaje ambiguo.

El animal como estigma

La relación de las mujeres con los animales en nuestra cultura occidental[506] tiene una doble vertiente. La heterodesignación de las mujeres como Naturaleza se ha manifestado y aún se manifiesta en un lenguaje insultante que asimila «la Mujer» a «la hembra», reduciéndola a funciones sexuales y reproductoras. Pensemos en el significado de los términos «zorra», «perra», «chienne» o «bitch». Numerosas feministas denunciaron este mecanismo patriarcal y reaccionaron con justificada ira, rechazando la inclusión en ese Otro denostado. Pero, en general, lo han hecho sin advertir que esa manifestación de sexismo se apoyaba, a su vez, en un fuerte especismo, es decir, en un prejuicio de especie por el que el Otro diferente era concebido como inferior y objeto de legítima posesión y desprecio. Desde el ecofeminismo, en cambio, se atiende a ambas formas de opresión. Se afirma que es necesario resistir a la identificación de mujeres y animales, denunciando ambos tipos de relaciones de poder. Así, *The Sexual Politics of Meat Slide Show* de la ecofeminista vegetariana Carol Adams[507] recoge imágenes publicitarias que comparan a las mujeres con animales utilizados corrientemente como comida. Busca mostrar que la cosificación de las mujeres se acompaña de la idea de que los animales son solo carne.

La animalización se ha cernido siempre como una amenaza y una condena sobre mujeres, pueblos sometidos, extranjeros, clases desfavorecidas, indígenas y minorías sexuales. Con respecto a estas últimas, observemos que, en los debates suscitados por los proyectos de ley de matrimonio homosexual en diversos países, por lo general siempre hay alguien que compara públicamente la relación sexual entre personas del mismo sexo con la zoofilia. Evidentemente, los autores de esta ocurrencia solo pretenden oponerse a la homosexualidad sin detenerse a reflexionar en el hecho de que, en el primer caso, se trata de dos personas adultas que dan su consentimiento libre e informado mientras que, en el segundo, suele tratarse de un abuso más sobre los animales no humanos.

En la tradición occidental, la bipolarización de los sexos con su extrema diferenciación de roles, identidad sexuada y estatus ha estado conectada durante largos siglos con la oposición Cultura/Naturaleza. En la tradición filosófica occidental, la categoría de naturaleza está ligada históricamente a la de lo femenino. Pensemos, por ejemplo, en la contraposición que hace Platón, en *El Banquete*, entre los hijos mortales que los hombres tienen con las mujeres y los hijos eternos de la comunidad de varones intelectuales, es decir, las obras filosóficas y poéticas o la legislación que organiza la vida social.

La bipolarización, en tanto mecanismo jerarquizador, enfatiza las diferencias, negando o minimizando la existencia de rasgos compartidos y rechazando la continuidad. Se trata de una operación bien conocida por los defensores de los animales que, cuando creen haber refutado la teoría del abismo ontológico entre humanos y animales, al haber podido probar la existencia de capacidades cognitivas y afectivas en estos últimos, se encuentran con que sus adversarios han subido el listón de lo exigido. Si se prueba, contra el cartesianismo, que son capaces de sentir dolor, entonces se les exigen capacidades lógicas y lingüísticas; si se descubre que fabrican instrumentos y son capaces de razonamientos simples y de aprender un lenguaje, entonces se plantea la capacidad de hacer juicios morales como condición de cualquier derecho. La conceptualización de los sexos también se ha realizado con recurso a este expediente. Simone de Beauvoir mostró que el «segundo sexo» ha sido concebido como lo Otro con respecto a lo propiamente humano. Así, en su *Política*[508], Aristóteles afirma que la razón es lo propio del hombre libre, y que mujeres, animales y esclavos no acceden a la razón, por lo que carecen de libertad y de finalidad en sí mismos. Son para el hombre libre, que es quien determina su finalidad. Aunque el hombre es definido como animal racional, lo propiamente humano será la diferencia específica. La identidad del hombre libre es determinada por exclusión de las características compartidas con lo dominado: es mente frente al cuerpo, razón que controla la emoción, racionalidad que somete a la animalidad interna y externa. Puesto que el espíritu da forma a la materia, la teoría de la reproducción humana del Estagirita reduce la participación de la mujer a simple alimentación en el útero de la semilla puesta por el hombre. Frente a la teoría biseminal de Empédocles e Hipócrates, Aristóteles hace de las mujeres seres a-genealógicos[509], solo materia destinada a nutrir al principio masculino.

Se constituye y legitima, de esta manera, un grupo con privilegios sobre otro que queda en una posición subalterna. Como denunciara Albert Memmi[510], las identidades de colonizador y colonizado justifican la dominación naturalizándola, convirtiendo lo sociológico e histórico en biológico y metafísico. La animalización persigue al dominado, que intenta desesperadamente probar su humanidad aprendiendo la lengua y adoptando las costumbres propias del modelo hegemónico de ser humano.

Razón y emoción

El animal, el Otro por antonomasia en nuestra tradición, es clave filosófica y existencial de una visión más realista de nuestra propia especie. En esta idea confluyen pensadores tan distintos como Derrida y Mary Midley. El sentimiento de hermandad con los animales, especialmente con los llamados superiores[511], no es, en absoluto, exclusivo de las mujeres ni surge en todas nosotras. Lo contrario hubiera sido un elemento a favor del realismo de los universales que he desechado anteriormente. Pero también es cierto que las mujeres somos mayoría abrumadora en las tareas de su defensa y protección en todo el mundo.

Las actitudes de empatía y piedad por la vulnerabilidad del no humano han sido tradicionalmente devaluadas como debilidad femenina. La ecofeminista Marthi Keel ha hecho interesantes análisis psicológicos sobre la relación entre la violencia contra los animales presente en numerosas actividades de ocio y la formación de la identidad viril como rechazo de los aspectos ligados a la madre y a lo femenino. Ha considerado la caza deportiva como una forma ritualizada de calmar la ansiedad que provoca en el niño el deseo de retornar a esa naturaleza experimentada como animal y femenina que ha rechazado para convertirse en varón[512]. Esta construcción de las subjetividades diferenciadas explica, aunque solo en parte, el énfasis puesto por los filósofos partidarios de la extensión de la comunidad moral más allá de nuestra especie en desmarcarse de cualquier argumento basado en los sentimientos. Han logrado, así, otorgar relevancia filosófica a la consideración de pacientes morales no humanos a través de una argumentación racional que no puede ser atacada como impulso de la subjetividad, como simple cuestión de gusto carente de rango ético.

En efecto, los juicios morales no pueden obviar el paso por la razón. Hay un salto cualitativo entre explicar una acción benevolente hacia un animal con la típica frase «me gustan los animales» y hacerlo con una argumentación emparentada con la Regla de Oro de la Moral «no hagas a los demás lo que no quieres que te hagan a ti».

Algunas ecofeministas se han interesado por la suerte de los animales en diálogo polémico con los teóricos de la Liberación Animal, reprochándoles fundamentalmente el haber excluido los sentimientos de toda fundamentación digna de ese nombre. Los internacionalmente conocidos Peter Singer y Tom Reagan dan base argumentativa a importantes iniciativas para cambiar el estatus ontológico y jurídico de los animales no humanos a partir de programas filosóficos racionalistas. Lo hacen, en el primer caso, desde el utilitarismo que propone igual reconocimiento de intereses para todos los

seres sintientes independientemente de su especie; en el segundo, desde posiciones deontológicas que otorgan valor inherente a todo sujeto con conciencia de sí. Aplicando las conclusiones de los estudios de Carol Gilligan sobre la «otra voz», la de las mujeres, en la Ética, el ecofeminismo les ha criticado por la exclusión de la compasión y del afecto como base de las actitudes morales. Dicha exclusión ha sido calificada de asunción acrítica del paradigma tradicional androcéntrico de la filosofía. Se la ha considerado una visión irreal de la motivación moral. En efecto, reduce esta última a una razón que opera independientemente de toda emoción.

El Proyecto Gran Simio ha sido otro punto de desencuentro entre los defensores de los animales y una parte de las ecofeministas, en especial aquellas pensadoras más cercanas al ecocentrismo. El PGS es una iniciativa internacional puesta en marcha por importantes figuras del activismo animalista, la filosofía y la ciencia, entre las que se cuenta Jane Goodall. Reclama el reconocimiento de tres derechos básicos a los grandes simios: derecho a la vida, a no ser torturados ni privados de libertad[513]. Haciéndose eco de esta idea, el filósofo Andrew Dobson, en su ya citada propuesta de ciudadanía ecológica, distingue entre relaciones morales —en las que incluye a los animales no humanos— y relaciones ciudadanas —propias de la comunidad de justicia compuesta por los humanos y los cuasihumanos o grandes simios. La razón por la que algunas ecofeministas se han manifestado contra el PGS es que extiende ciertos derechos mínimos a los animales más parecidos y cercanos a nuestra especie, dejando fuera a los demás. El hecho de que los grandes simios puedan resolver problemas matemáticos o aprender y enseñar el lenguaje de los sordomudos, comunicando con él sus ideas y sentimientos, no sería significativo para estas autoras. Consideran que se trataría de una nueva forma de antropocentrismo dualista que jerarquiza a los seres vivos según sus capacidades mentales. Rechazan también la apelación a los derechos porque la consideran masculinista. Sostienen que reconocer a los grandes simios intereses similares a los humanos es un acto de arrogancia antropocéntrica que desconoce el valor de la diferencia. Esta defensa ecofeminista de la diferencia animal contra una supuesta «arrogancia antropocéntrica» me parece un uso equivocado del concepto de diferencia por el que se supone que el Otro no tiene las mismas necesidades básicas que el Uno. El Proyecto Gran Simio es simplemente un paso adelante en la crítica a las fronteras injustificadas que los humanos hemos construido para excluir a los individuos de otras especies de cualquier consideración moral; un paso que ha de ser seguido de otros.

Se ha reprochado al ecofeminismo interesarse solo por el bienestar de las mujeres y por el bien de las generaciones futuras, proponer respeto a la Naturaleza solo «autorreferencial[514]». Su evaluación moral tendería a ser marcadamente antropocéntrica. Bastante de cierto hay en esa crítica. Solo una minoría de teóricas se han centrado claramente en la denuncia del maltrato animal, pero lo han hecho, como intentaré mostrar, desde postulados problemáticos.

¿Individuos o ecosistemas?

La cuestión animal plantea problemas y debate en el seno del ecofeminismo más reciente. Si bien hay acuerdo en rechazar la instrumentalización extrema que sufren los animales en el mundo industrializado y sus «fábricas de carne», una corriente tiende a pensarlos en términos de individuos, mientras que la otra asume una postura holista y multiculturalista, atendiendo solo a las especies y a los ecosistemas.

La primera critica el ecocentrismo. Marti Kheel afirma que tanto Aldo Leopold, considerado su fundador, como los influyentes teóricos holistas actuales Holmes Rolston III y Warwick Fox mantienen una actitud devaluadora hacia la preocupación por los animales en tanto individuos debido a un sesgo patriarcal de su pensamiento[515]. Carol Adams es la figura más conocida de la defensa ecofeminista del vegetarianismo con su libro *The Sexual Politics of Meat (La política sexual de la carne)*. Esta pensadora, que estudió Ética Feminista con Mary Daly, retoma la idea del feminismo radical de «política sexual» de Kate Millet pero la extiende a la cuestión animal, buscando mostrar la conexión entre la opresión de las mujeres en la pornografía, las películas *snuff* y el lenguaje. Llama «estructura de referente ausente» al proceso por el que el animal individual desaparece al cambiar su denominación con la muerte. El «pig» vivo pasa a ser el «pork» en el plato. El cambio de significante ayuda a olvidar al referente, al animal que fue. Considera que este mecanismo forma parte de la ideología patriarcal que establece el dualismo cultural hombre/animal. La ideología crea ontología. Carol Adams muestra que el consumo de carne forma parte de la construcción social de la realidad. Sus planteamientos son interesantes, pero su interpretación lingüística no puede, a mi juicio, ajustarse fácilmente a otros idiomas que no parecen necesitar un ocultamiento del animal real. Por otro lado, el vínculo que establece entre sexualidad y violencia contra los animales

es más un principio del que parte que una conclusión a la que llegue. A pesar de los ejemplos publicitarios significativos en que apoya sus afirmaciones, su visión del erotismo es reduccionista. Las mujeres solo aparecen como víctimas y la heterosexualidad como violencia.

Desde la otra posición, la holista, una figura de referencia del Ecological Feminism como Karen Warren ha reivindicado el concepto de caza de los indígenas sioux en sus connotaciones místico-ontológicas. Así, al final de su artículo «El poder y la promesa de un feminismo ecológico», Warren reproduce las enseñanzas de un anciano a un joven en la comunidad indígena: «dispara a tu hermano de cuatro patas en su parte trasera, para hacerlo ir más despacio y no matarlo. Luego, toma la cabeza del cuatro patas en tus manos y mírale a los ojos. En los ojos reside todo el sufrimiento. Mira a los ojos de tu hermano y siente su dolor. Entonces, toma tu cuchillo y córtale debajo de la barbilla, aquí, en su cuello, así para que muera rápidamente. Y mientras lo haces, implórale a tu hermano, al cuatro patas, el perdón por lo que haces. Ofrécele también una oración de gracias a los parientes de tu cuatro patas por ofrecerte su cuerpo justo ahora, cuando necesitabas la comida para comer y la ropa para usar. Y promete al cuatro patas que serás puesto otra vez en la tierra cuando mueras, para convertirte en alimento para la tierra y para las hermanas flores y para el hermano ciervo[516]». Según la autora, la ética ecológica debería surgir de este tipo de narrativas y se caracterizaría por «el cuidado, la percepción afectiva y la reciprocidad». La caza tradicional, celebrada por algunos teóricos ecocéntricos, sería aquella en la que el cazador y la presa comparten la complicidad del mundo natural, en el que rige el devenir, la continua transformación y traspaso de energía. Serviría de aprendizaje de las cadenas de alimentación y dependencia que nos unen a la Tierra.

En una dura crítica a Warren, Carol Adams ha relacionado este texto que ve una aceptación del ciervo en el dolor de sus ojos con las típicas justificaciones del violador que asegura que su víctima deseaba la agresión[517]. Desde lo que se adivina como un sentimiento compasivo hacia los animales muy fuerte, Greta Gaard también ha manifestado su rechazo de la retórica de Warren, pero como ha de moverse en el paradigma contextualista antiilustrado hegemónico en los estudios culturales estadounidenses, ataca con las mismas armas de su adversaria, acusando a Warren de caer en un defecto muy común en los teóricos de la *Deep Ecology*: la hipergeneralización. Aunque Warren se autodefine como partidaria de una ética contextualista, extrae de una narrativa indígena una enseñanza supuestamente válida para la América de finales del siglo XX en que nadie

necesita matar animales para vestirse y alimentarse. Y apunta con agudeza que el hecho de que el citado pasaje sea el único donde se mencione a los animales en los trabajos de Warren indica su indiferencia hacia la realidad contemporánea en que «los animales son rutinariamente embalados, inmovilizados en cajas, inyectados con hormonas, inseminados por la fuerza, privados de acceso a sus crías y hechos para sufrir sin límites en el tránsito a sus muertes[518]».

El ejemplo de Warren puede entenderse desde una perspectiva holista en la que solo interesen los ecosistemas o dentro de la tradición de la literatura de aventuras en los grandes espacios salvajes norteamericanos. Pero que se ofrezca como modelo de percepción afectiva parece un poco excesivo. Me pregunto si existe alguna diferencia, desde el punto de vista de la víctima, individualmente considerada, entre ser degollada con todo el respeto hacia su «otredad» o ser abatida con la despreocupada excitación «deportiva» occidental. La realidad sigue siendo construida por quien tiene la palabra y puede hacer narraciones de lo que sucede en el mundo. La crítica a las abstracciones ilustradas que defienden los derechos del individuo termina convirtiendo a los no humanos y a sus intereses, incluso los básicos, en mero efecto de un discurso humano, demasiado humano. Me resulta extraño que una notable sensibilidad ecologista como la de Warren reserve la validez de derechos y principios para los casos de lo que llama «mera propiedad», cuando sabemos que actualmente la explotación tecnológica capitalista es uno de los principales factores de destrucción natural. El ecofeminismo que únicamente acepta la ética del cuidado no es suficiente para proteger a los animales. Ateniéndose solo a ella no es posible establecer ninguna regla por encima del contexto característico de cada caso y de cada relación. Y el contexto está construido por los actores que en él tienen voz. ¿Cómo comparar la narrativa sioux con la tradición vegetariana de la India, por ejemplo? No es posible hacerlo porque no se acepta ningún criterio general que nos lo permita.

En un ensayo que lleva el expresivo título de «Artemisa versus Gaia», Val Plumwood ha tratado de encontrar un punto medio entre lo que considera idealización y demonización de las actividades predatorias. Critica lo que llama «veganismo ontológico feminista cultural» de Carol Adams y de otras teóricas que, en su defensa de los animales, incurrirían, a su juicio, en una exigencia etnocéntrica. Pero, también, matiza la alabanza de la caza como visión heracliteana de la realidad que se encuentra en teóricos de la *Deep Ecology* como Rolston. Señala que «es fácil hablar de sufrimiento y muerte y

decir que es el modo en que el mundo es; es fácil si usted está seguro de quedar siempre del buen lado de la relación entre presa y predador[519]». Mientras que en el pasado los humanos podían ser víctimas de la depredación animal, hoy en día es muy difícil que esto ocurra. Ha desaparecido toda reciprocidad. Plumwood recuerda que se utilizan armas modernas y millones de animales mueren, quedan heridos o huérfanos en cada temporada de caza deportiva. Numerosas especies se hallan en proceso de extinción. La caza ya no es «conocimiento sangriento» de la realidad de la vida. Solo es una forma más de destrucción del mundo natural. Y subraya con gran ironía una contradicción en la teoría de la caza deportiva como contacto con las raíces ancestrales: «Estos abogados de la caza que nos quieren hacer recuperar la sabiduría evolutiva y los procesos ancestrales no sugieren que animemos a algunos de nosotros a ser cazados con regularidad para que recordemos quiénes éramos realmente, o que deberíamos establecer festivales del oso pardo o del cocodrilo en los cuales nos pondríamos a disposición del consumo carnívoro para honrar nuestros procesos sacrificiales hereditarios[520]».

Plumwood diferencia entre el «vegetarianismo ontológico» o práctica del vegetarianismo como mandato absoluto, en toda circunstancia y lugar, y lo que denomina «vegetarianismo contextual» o renuncia a comer carne en las actuales condiciones de maltrato animal en la producción ganadera industrializada. Considera al primero como imperialismo cultural y exigencia derivada de la división cartesiana entre mente y cuerpo. En cambio, recomienda el segundo como resistencia al actual sistema opresivo. Su propuesta política es acertada si la consideramos desde el ángulo de su mayor viabilidad: una alianza de las ecofeministas animalistas, los pequeños productores agropecuarios, las asociaciones de consumidores preocupados por la salud alimentaria y las asociaciones de protección y liberación animal contra las multinacionales responsables de las granjas industriales. Pero deja la última palabra al ecocentrismo y termina condenando como idealismo cartesiano imperialista lo que quizás sea el atisbo de una nueva conciencia moral con antecedentes en otras culturas y épocas. ¿Por qué cerrar como imposible y propio solo de santos lo que podría ser un futuro tan inédito como el tecnológico reconducido a la ecología?

Es indudable que la cuestión animal plantea problemas en el seno del ecofeminismo, reflejando las tensiones existentes entre el ecologismo ecocéntrico y el movimiento de liberación animal. Vandana Shiva no entra en este debate de las teóricas anglosajonas. A sus ojos, el vegetarianismo no puede aparecer como una imposición imperialista. Por el contrario, pertenece

a su propia cultura y está siendo abandonado progresivamente a medida que la India se va occidentalizando. La dieta carnívora forma, así, parte del «mal desarrollo» que desplaza las prácticas agricolo-ganaderas tradicionales para dejar lugar a una producción destinada a las multinacionales de la comida basura. A este proceso lo llama «McDonalización del mundo», y observa: «una vaca no es solo una máquina de fabricar leche o carne, aunque la industria la trate como si así fuera. (…) Negarles a las vacas y a otros animales su condición de sujetos, tratarlos como mera materia prima, es entrar en convergencia con el punto de vista del patriarcado capitalista[521]». Para esta pensadora, la contraposición entre «vacas sagradas» y «vacas locas» es una excelente metáfora de una civilización ecológica frente a otra industrial que no diferencia entre máquinas y seres vivos.

Independientemente de la idealización del tratamiento de los animales en las sociedades tradicionales —no tan bondadoso siempre—, no menos cierto es que la cosificación total de los animales consumada por el sistema de producción que acompaña a la expansión del neoliberalismo es una de las más crueles, monstruosas y gigantescas de toda la historia de la explotación animal. Esta megamáquina de torturar y matar que funciona sin tregua es también una de las formas de contaminación ambiental más importantes. Los desdichados seres inmovilizados en cubículos hasta su muerte son alimentados con la soja fumigada que envenena las poblaciones del Sur, que se cultiva pagando sueldos de hambre y que arrasa las tierras.

La cuestión animal es política, como lo prueba la tendencia reciente a la criminalización del activismo animalista. Surge de una base ética y está vinculada a la búsqueda de una calidad de vida humana que incluya el florecimiento de nuestras capacidades de empatía con otros seres vivos. Es necesario superar la devaluación de sentimientos y actitudes de compasión que tradicionalmente la filosofía occidental ha operado en la ética. Pero esta necesaria integración no debe conducirnos al callejón sin salida de la renuncia —aceptada incluso por Carol Adams— a hablar en nombre de principios, derechos y normas. La ética del cuidado ha de estar acompañada de políticas activas y regulaciones legales que precisan una base de sustentación más sólida que la contextual. De lo contrario, todas las propuestas, por más vanguardistas que parezcan, desembocan en una asunción conformista de las jerarquías existentes. Para decirlo en una metáfora: concentrarse en el bosque como totalidad impide percibir las criaturas que lo habitan. Y viceversa, atender solo al individuo, sin preocupación alguna por el todo del que forma parte, es una visión demasiado estrecha. Como sucede con otros problemas, el

terreno de la experiencia transformadora nos va dando elementos que ayudan a superar los dilemas planteados inicialmente y permiten el acercamiento entre ambas perspectivas.

Quiero concluir este apartado con una reflexión dirigida a quienes los animales no humanos no conmueven ni interesan. Tradicionalmente, la Ética ha afirmado que el ser humano tiene un estatuto especial. Su capacidad de razonamiento moral le otorgaría una dignidad que no tienen los otros seres vivientes. Al poseer racionalidad práctica —es decir, ideas sobre el bien y el mal y la consiguiente capacidad de hacer juicios morales—, el ser humano no debería nunca ser utilizado como simple medio para un fin ajeno. En cambio, los animales, al carecer de ella, podían ser meros medios para los fines humanos. En lo que, a primera vista, parece una paradoja, hemos llegado a un momento histórico en que la utilización sistemática de los demás seres vivos como medios convierte a los mismos humanos también en simples medios. La tecnología insostenible del infierno de la granja industrial con sus naves avícolas y ganaderas considera al animal como máquina de producir carne. Su sufrimiento no interesa. Esta ceguera moral tiene consecuencias políticas. La instrumentalización extrema de los desventurados animales de granja termina instrumentalizando a los mismos humanos: el producto final que llega al consumidor es un despojo envenenado con piensos adulterados y plagado de antibióticos y hormonas. Al negar la continuidad de la Naturaleza, al ignorar el sufrimiento del Otro no humano, hemos olvidado algo tan sencillo como que somos parte de la Naturaleza, que nuestros cuerpos son Naturaleza. Ese olvido termina convirtiéndonos en meros medios para el enriquecimiento de otros.

El sexismo en la tauromaquia

Los desarrollos del feminismo como crítica al antropocentrismo hasta hoy han sido exclusivos del mundo anglosajón o, en menor medida, de las teólogas ecofeministas latinoamericanas, o de ecofeministas ajenas a la tradición occidental. Por ello, al menos hasta donde llega mi conocimiento, el análisis de la tauromaquia desde un enfoque feminista es una asignatura pendiente. Tanto en la península Ibérica, como en el sur de Francia y en los países hispanoamericanos que no han prohibido las corridas de toros, el feminismo y los movimientos animalistas son mundos que se desconocen mutuamente[522].

La violencia gratuita contra los animales no humanos fue criticada durante la Ilustración. Como hemos visto, se justificaba, en cambio, la que sirviera a la ciencia o a la alimentación. Para esos casos, se indicaba que debía infligirse el menor dolor posible. Se criticó la tortura y la muerte por diversión. No solo se las consideró una falta ética, sino costumbres totalmente contrarias a las necesarias virtudes de una ciudadanía libre. Por eso, algunos críticos de la tauromaquia se lamentan y extrañan de que, tras la muerte de Franco, la Transición a la democracia no haya sido capaz de erradicar las corridas de toros[523]. Si bien son raras las feministas aficionadas a la tauromaquia en el Estado español, también son muy pocas las que creen que se trate de un tema que merece atención crítica. En algunos *chats* de Internet he podido ver intercambios informales de opinión de jóvenes con simpatías feministas que rechazan las corridas porque hieren sus sentimientos hacia los animales, pero no se llega a profundizar en el tema ni a poner en relación estos sentimientos con su actitud feminista. Las críticas se inhibían en cuanto se planteaba la cuestión del sexismo sufrido por las toreras. Inmediatamente, cerraban filas contra la discriminación.

Por su parte, desde algún portal taurino de la Red, ya hay partidarios de la corrida que critican el «machismo» tradicional del mundo taurino y ensalzan los méritos de la única mujer que, hasta el presente, se ha convertido en primera figura del toreo. Es indudable que, a los ojos de la sociedad, la aceptación e integración de mujeres daría un toque de modernidad a la sangrienta tradición de la tauromaquia[524] que se encuentra actualmente en plena decadencia por la pérdida de espectadores. La encuesta del Instituto de Investigación Gallup titulada *Interés por las corridas de toros en España* (2006) mostraba que el 72 por 100 de la población no manifestaba ningún interés por los espectáculos taurinos. Particulamente interesante resulta para nuestro estudio la diferencia por sexo y edad: el desinterés llegaba al 78,5 por 100 en las mujeres y en los jóvenes de 15 a 24 años se elevaba al 81,7 por 100. Si en la encuesta de 1971 quienes afirmaban no interesarse «nada» por la tauromaquia eran un 43 por 100, en la de 2006 subían al 68,8 por 100. La llamada «fiesta nacional» conserva sus fastos solamente gracias a las cuantiosas subvenciones públicas que pagamos todos los contribuyentes con nuestros impuestos.

Me acercaré a la tauromaquia desde una doble perspectiva. Primero la examinaré desde la crítica al sexismo, atendiendo a las dificultades que encuentran las mujeres en el mundo de la tauromaquia. En el apartado siguiente, investigaré su androcentrismo o sesgo patriarcal inherente.

Entenderé por *sexismo* la ideología de la inferioridad de uno de los sexos, por la que se discrimina y tiende excluir a las mujeres de actividades consideradas valiosas, alegando su incapacidad, su especial fragilidad de algún tipo, o motivos de decoro, etc. En el caso que nos ocupa, ha habido y sigue existiendo sexismo, puesto que tradicionalmente se ha tratado de impedir por diversos medios que las mujeres que lo desearan pudieran ejercer el oficio de «matador». No parecía adecuado para seres que dan la Vida. Se consideraba que «la Mujer» carecía de la valentía y la fuerza suficientes para ser un guerrero de ese especial combate contra las fuerzas de la Naturaleza.

Como ya he señalado, en ese clásico del feminismo que es *El segundo sexo*, Simone de Beauvoir desarrolló la idea de que la cultura patriarcal condena a las mujeres a la inmanencia cíclica del orden natural y reserva para el varón la historicidad y el acceso al ser como proyecto propio de lo auténticamente humano. Para la filósofa existencialista, esta exclusión está íntimamente ligada a la ausencia de las mujeres en la actividad guerrera. Reelaborando la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel, Beauvoir sostiene que arriesgar la vida en el combate significa despreciar la conservación del cuerpo propio y afirmar, de esa manera, el primado de los valores del espíritu. El valor del guerrero permite, así, que la humanidad se separe de la mera animalidad, ansiosa de conservar la Vida. Desde esta perspectiva, dar la muerte en combate heroico sería la actividad sobre la que se desarrollaron los valores de la Cultura frente a la Naturaleza. Esta última aparece como el mundo del monótono cuidado de la vida en que quedó encerrado el colectivo femenino.

En la marginación de las mujeres del toreo se utilizaron las dos figuras del Eterno Femenino: la madre y la prostituta. El mecanismo de erotización como inferiorización fue largamente utilizado para marginar a las mujeres del toreo. En el siglo XIX, la figura de las «señoritas toreras» estaba rodeada de connotaciones sexuales licenciosas. Para evitar escándalos, en 1910, una Orden Real prohibió la lidia a las mujeres. Algunos historiadores taurinos sostienen que una antigua torera siguió teniendo alguna presencia menor en las plazas bajo nombre masculino.

El nacionalcatolicismo vigente durante el régimen de Franco poseía una ideología de género extremadamente bipolar en la que no cabían las toreras, mujeres que daban la muerte en vez de la vida. Esto se expresará en el paternalismo del Reglamento de Espectáculos Taurinos que prohibía expresamente que las mujeres, admitidas como rejoneadoras a caballo, se enfrentaran al toro a pie[525]. El papel de las mujeres en el mundo de los toros

se limitaba a ser el de espectadora que admira y anima al valiente caballero. Este le ofrecía y continúa ofreciendo la muerte del toro. Aunque en 1974 fue derogado el artículo 49 que contenía esta prohibición, las mujeres siguieron sin lograr abrirse camino en el toreo. Los espectáculos en que intervenían eran considerados de baja categoría, ridículas imitaciones del verdadero toreo viril. El público asistía con ánimo jocoso, como a las corridas burlescas (charlotadas) con toreros enanos que todavía suelen figurar en los programas de fiestas de ciudades y pueblos en increíble continuidad de la figura del enano de corte. Los críticos taurinos eran implacables con las toreras: no eran capaces de alcanzar el auténtico arte del toreo.

Pero el paradigma de la igualdad de oportunidades entre los sexos ha terminado impregnando hasta los ámbitos más patriarcales. En 1996, en las arenas de Nîmes (Francia), la matadora Cristina Sánchez (nacida en Villaverde, provincia de Madrid, en 1972) se convirtió en la primera mujer que recibió la alternativa en Europa, ceremonia de iniciación en la que un torero de renombre reconoce a uno joven, permitiéndole a partir de ese momento compartir cartel con otros matadores también iniciados. El suceso fue ampliamente recogido por los medios de comunicación. Era la consagración tras una carrera de obstáculos desde la infancia, contra la voluntad de su padre, profesor de una escuela taurina de Madrid, de su madre y del mundo taurino[526]. En una entrevista de 1999 para la revista *Mujer de Hoy*, asegura que, de los comentarios sexistas que ha oído desde el ruedo, el más desagradable fue: «Las mujeres, a fregar». Y añade: «Yo he demostrado que servimos para algo más que para fregar[527]». ¿Feminismo taurino? No. Solo igualdad de oportunidades. Simplemente, permitir a las mujeres el desarrollo de ciertas actividades que no afectan, a su juicio, en absoluto, a la relación entre los sexos. «Me gusta que el hombre me proteja, me defienda, me mime, me coja el abrigo, me retire la silla y me ayude a sentarme». Cuando la periodista que la entrevista observa que se trata de un discurso «muy poco progresista para una mujer torero», contesta: «Es que yo no soy feminista ni progresista, yo soy una mujer muy normal. Me gustaría que no se perdiesen esas diferencias entre el hombre y la mujer[528]». Para la célebre matadora, la integración pasa por superar los prejuicios de la inferioridad de las mujeres: «Las mujeres son igual de valientes que los hombres, lo que pasa es que el valor siempre se ha atribuido al hombre». Y, sin saberlo, retoma la aspiración de muchas feministas a las que nunca leyó y con las que no quiere ser confundida: no ser reducida al género, dejar de ser vista como la Otra. A la pregunta de qué es lo que más le ha agradado escuchar, contesta: «Una vez

me dijo un señor en Sevilla: fui a ver a una mujer y salí viendo un torero. Se me quedó grabado[529]». De hecho, inicialmente esta matadora no quería que se la llamara «torera» sino «torero». Terminó aceptando el sustantivo femenino por la dificultad de impedir su uso generalizado en los medios de comunicación.

La negación de su alteridad se obtiene gracias a la superación del temor a perder la vida. En el discurso de la matadora, el miedo aparece inscrito en el ámbito de la Naturaleza. El miedo «huele —afirma— a campo y a sucio, a ese olor que te transmite el toro cuando pasa. Cuando lo hueles, aunque no vayas vestida de luces, te da esa sensación de miedo, de respeto. Yo disfruto con el riesgo y me gusta sentir miedo y superarlo. Me gusta sentirme en el filo entre la vida y la muerte, sin llegar a ser consciente de que la muerte puede estar ahí. Tú sabes que puedes morir, pero no lo piensas[530]». Y los comentarios taurinos coinciden en resaltar su valentía, que hace olvidar que se trata de una mujer: es un auténtico torero.

Aunque este reconocimiento de la igualdad facilita pero no asegura las oportunidades de abrirse camino de las que hoy en día están en las escuelas taurinas[531], la senda parece ahora abierta. ¿En un ejercicio de sororidad? Cristina Sánchez hizo «matador de toros» (*sic*) a la malagueña Mari Paz Vega con el toro Carpintero —involuntario partícipe de la ceremonia— el 29 de septiembre de 1997, en Cáceres. Fue la primera alternativa concedida a una mujer en una plaza española. Su madrina había tenido que recibirla en Francia. A principios de julio de 2005, después de una exitosa carrera por algunos de los países latinoamericanos que no han abolido la tauromaquia, la iniciada confirmó su alternativa en la plaza de las Ventas. El hermano de la nueva torera afirma que Mari Paz ha debido luchar contra muchos obstáculos para llegar a ser una figura del toreo: «Un poco más que los demás por ser mujer, sin duda[532]». Esta hija de un novillero había manifestado su vocación a los nueve años y a los catorce ya había matado su primer novillo. Si el cazador contemporáneo, según los análisis ecofeministas citados, mata al animal para ritualizar la separación con la madre y lo femenino, de manera similar, la torera lo mata para identificarse con el padre y acceder al mundo masculino.

Desde el portal Ganaderos de Lidia Unidos, se anima a las mujeres a convertirse en sujetos y no en simples testigos de la tauromaquia. Se critica la reticencia de los críticos taurinos ante las toreras y se reclama un mundo de los toros abierto a «todos y todas» en el que las mujeres comenten activamente el espectáculo y desempeñen todos sus roles (matador, novillero,

ayudante, etc.), asumiendo la igualdad entre los sexos como en otros ámbitos de la sociedad contemporánea. Eso sí, se aclara, no se trataría de «feminismo taurino» sino de «igualdad de oportunidades[533]». Es de agradecer esta precisión. Sin embargo, ya se están dando utilizaciones más abiertas y rotundas de los conceptos de igualdad y de género para defender la integración de las mujeres en el mundo de la tauromaquia. Así, en 2007, en el ciclo de conferencias *Mujer y Tauromaquia* que tuvo lugar en Sevilla, se afirmó que era necesario superar el «veto machista» e ir «más allá del género». El encuentro incluyó mesas redondas con títulos tan sugerentes como «De la mantilla al estoque» que hace explícito el deseo de no limitarse a ser señoritas del público, reivindicando su lugar en el ruedo. Y Anabel Moreno, primera mujer presidenta de la Real Maestranza de Sevilla, afirmó: «Las mujeres somos el cincuenta por ciento de la población y queremos participar de nuestra fiesta nacional como el que más[534]».

Habiendo hecho un rápido recorrido del estado de la cuestión desde la perspectiva de la discriminación sexista, podemos ahora considerar la tauromaquia desde la crítica al androcentrismo.

El androcentrismo de la tauromaquia

El androcentrismo es el punto de vista parcial masculino que hace del varón y de su experiencia la medida de todas las cosas. Celia Amorós caracteriza la crítica al androcentrismo como «fase del olfato», momento en el que nos preguntamos «¿a qué huele a veces aquello que parece ser, simplemente, lo universal?»[535]. Según esta filósofa: «descubrir el subtexto de género de lo universal solo es posible cuando una se ha podido contrastar en ese horizonte[536]». Por ello —observa—, esta fase se desarrolla cuando se ha avanzado en el ciclo de las vindicaciones de igualdad.

Por lo general, sexismo y androcentrismo están inextricablemente unidos. Si el sexismo inferioriza y tiende a discriminar o excluir a las mujeres, el androcentrismo fija estándares de lo propiamente humano a partir de una identidad masculina definida históricamente en los límites del sistema de género. Ahora bien, ¿tiene un sesgo patriarcal el toreo? Encontraremos numerosas respuestas afirmativas. Ya hemos visto que, para algunos de sus defensores, representa la virilidad. Sus detractores coinciden en ello: «Hay un culto a la muerte del débil, a su escarnio público (…) en la médula de la tauromaquia. Es un ritual que exagera ciertas características de virilidad, de

hombría[537]». Por el contrario, Simone de Beauvoir, que dedica varias páginas de *La force des choses* a comentar con entusiasmo (como Hemingway, Georges Bataille y otros intelectuales extranjeros) las corridas a las que asistió durante sus viajes por la España franquista, solo ve la esencia universal humana. Y aunque afirma que le aburren las interpretaciones intelectuales condenatorias o apologéticas de la corrida, no deja de dar la suya propia. A su juicio, el sentido original y la grandeza de la corrida residen en que un animal inteligente vence a otro animal más fuerte pero carente de razón. No realiza ningún comentario sobre la ausencia de mujeres en la tauromaquia de aquella época, pero podrían haber sido suyas las declaraciones que hizo la matadora C. Sánchez a finales del siglo XX: «El toreo es cabeza y plasticidad, porque a fuerza siempre gana el toro. Pero la gente está un poco equivocada en este tema. Se piensan que el toreo es una fuerza brutal, exagerada, que la mujer no tiene. Y es cierto que no la tiene, pero tampoco la necesita. Para torear, lo que se necesita es cabeza delante del toro[538]». Ante un toro bravo, la mayor fuerza física de un hombre no representa una ventaja, ni siquiera para el momento de matarlo, solo se necesita disciplina, técnica, autocontrol: «Para matar hay que tener decisión y preparación; si no pinchas en hueso, la carne del toro es blanda[539]». La corrida aparece, pues, como representación de los dualismos Naturaleza/Cultura, Mente/Cuerpo, Razón/Emoción.

Para disfrutar de la corrida como torero/a, es preciso controlar el miedo; como espectador/a, se necesita desconectar la compasión, proceso facilitado aquí por el temor y el desprecio al Otro. Temer por el propio cuerpo y sentir con el que sufre son dos sentimientos tradicionalmente considerados femeninos y, por lo tanto, despreciados. Dos sentimientos poco aptos para las empresas de dominación. Los ritos de paso para convertirse en varón adulto de todas las sociedades patriarcales buscan reprimirlos. El «sujeto iniciático[540]» masculino no existe solo en las sociedades etnológicas. En el caso que nos ocupa, en la arena, este sujeto se distancia del temor, y en las gradas, goza del espectáculo y, si además es intelectual, conceptualiza cómodamente el dolor y la muerte como justo triunfo de la razón sobre un ser inferior. Horkheimer y Adorno destacaron en su *Dialéctica de la Ilustración* que las criaturas irracionales siempre experimentaron lo que era la razón en sus propias carnes, en la guerra y en la paz, en la arena, los mataderos y los laboratorios. Podríamos precisar, avanzando en la vía que estos filósofos ya sugerían en 1947, que experimentaron la razón patriarcal, una razón estrecha

que ha expulsado de la definición de lo humano superior aquellos rasgos que no entran en la constitución iniciática masculina.

La corrida, además de ser un negocio, es una puesta en escena real y simbólica de lo que el ecofeminismo llama lógica de la dominación, una lógica que concibe la diferencia en términos jerárquicos de inferioridad y superioridad, legitimando así el sometimiento y la violencia. Como conjunto socialmente construido de creencias básicas, valores y actitudes a través de los que interpretamos la realidad, la lógica de la dominación mantiene y refuerza los vínculos de subordinación entre los humanos (sexismo, racismo, clasismo…) y entre los humanos y la Naturaleza. La arrogancia ontológica del antropocentrismo que niega toda consideración moral para con los no humanos tiene profundas relaciones con el androcentrismo o sesgo masculino de la cultura. Si nuestra visión del «hombre» como dominador de la «Naturaleza» tiene una oscura historia patriarcal, sería limitar mucho las posibilidades de la teoría feminista exigir solo nuestra participación en el círculo de los dominadores. Podemos, y a mi juicio debemos, intentar una transformación de nuestra autoconciencia como especie, una redefinición ético-política de los conceptos de «Naturaleza» y «ser humano». Este nuevo giro copernicano no implica abandonar la razón. Por el contrario, significa desarrollar su fuerza crítica más allá de nuestro presente histórico y de sus prejuicios, conectándola con los sentimientos que han sido feminizados y devaluados.

Pero volvamos a la visión de la corrida en Beauvoir. Hemos visto la interpretación racionalista en la que el intelecto somete a la fuerza física. Pero no es todo, hay otra, de carácter vitalista que, en versiones más sencillas, suele ser utilizada a menudo en las apologías de la tauromaquia. Beauvoir destaca que, como filósofa materialista, le parece interesante el combate entre el hombre y el toro. Se trataría, como la sexualidad, de una inmersión en lo natural y corporal. Por ello, rechaza la crítica al sadismo realizada por los defensores de los animales, a los que considera «burgueses» escandalizados por la identificación popular con las pulsiones[541]. Se muestra fascinada, como otros pensadores *gauchistes*, o filofascistas como Georges Bataille, por la violencia irracional como manifestación pura de la vitalidad del pueblo. Beauvoir encuentra en la España de toros y pandereta lo que Michel Foucault verá más tarde en el antiguo circo romano: el sentido del espectáculo, la intensidad de la vida pública, la proximidad sensual en las fiestas, los ritos sangrientos que devuelven el vigor y la unidad social[542]. Como ya he señalado, Bataille, otro entusiasta de la corrida, al comentar la obra de

Nietzsche opone la «cumbre moral» (*sommet moral*) a la «decadencia» (*déclin*)[543]. La «cumbre moral» se caracterizaría por el gasto descontrolado de energía y la violación de la integridad de los seres, por una exuberancia que no respeta los límites proclamados por la moral ordinaria. La decadencia, en cambio, destacaría por su preocupación de conservación y enriquecimiento del ser. Sería el momento de obediencia a las normas morales propio de la pérdida de las fuerzas juveniles. Para Bataille, la vida, valor supremo, solo puede tener lugar por el mal. Vivimos solo si consentimos entrar en el juego que pone nuestro ser y el de los demás en situación de riesgo. A su juicio, no se alcanza la cumbre moral cuando se soporta estoicamente el mal, sino cuando se lo desea, cuando se acepta que el destino exige que unos mueran para que otros vivan. El asceta y el burgués se encuentran, así, en las antípodas de esta moral de sacralización del instante. No son capaces de disfrutar de él porque se esfuerzan en reprimir las pulsiones para alcanzar sus respectivas metas futuras. No consiguen experimentar la sensación de soberanía que proporciona la transgresión.

Desde esta perspectiva filosófica, los sentimientos positivos hacia el Otro y las tareas del cuidado de su vida aparecen como decadentes y afeminados frutos de la represión y la domesticación. ¿Solo la violencia y la dominación son experiencias ontológicas originarias y auténticas? ¿No se trata de una definición de lo humano realizada exclusivamente a partir del *pathos* del guerrero y de su mística patriarcal del enfrentamiento y la agresividad? ¿Por qué la experiencia de la soberanía sería superior a las de ayuda mutua o cuidado?

Dado que las democracias burguesas imposibilitan la experiencia de la soberanía al exigir el mutuo respeto de los derechos individuales, Bataille ve en el erotismo y en la corrida dos formas de colmar la «sed de infinito» que caracterizaría al hombre. Ambos fenómenos son sacrificios rituales que revelan la continuidad de los seres aparentemente discontinuos. La mujer y el animal son sacrificados, sus límites son negados. La mujer, de manera simbólica; el animal, en la realidad. Ambos representan esa naturaleza material que hemos abandonado con la Cultura. Como sujetos trascendentes, «nos molesta salir de la vida, de la carne, de una inmundicia sanguinolenta[544]». Las vísceras serían la verdad del objeto del deseo. Por eso, para Bataille, el erotismo siempre es sádico y un rito sádico como la corrida será erótico. Beauvoir no concedía connotaciones eróticas a la lidia. Hubieran sido contradictorias con su teoría feminista. Sin embargo, se hallan muy presentes en los aficionados a la tauromaquia.

Normalmente, el torero es concebido como paradigma de virilidad y heterosexualidad, lo que explica que haya habido algún escándalo en ese mundo tan tradicional cuando trascendió la orientación homosexual de algún matador[545]. Pero hay intelectuales que hacen otras interpretaciones. En la literatura especializada, algunos autores ven en el torero la representación de la feminidad, grácil y seductora, que atrae al poderoso macho y termina dominándolo. Otros hacen de él una figura intersexual. Con el personaje de la torera en el misógino film *Hable con ella*, para cuyo rodaje se mataron expresamente cuatro toros[546], Almodóvar juega estéticamente con estas connotaciones sexuales, dando a las corridas una coartada postmoderna de pseudoprogresía.

La fascinación generada por el torero tiene fuertes componentes sadomasoquistas. Recordemos, por ejemplo, cuando en 1994, en Aranjuez, un joven matador en busca de prestigio organizó una corrida «solo para ellas». Ocho mil quinientas espectadoras de diferentes edades y clases sociales llegadas de distintas Comunidades Autónomas provocaron un escándalo mediático por las obscenidades que gritaron al torero mientras le arrojaban claveles, sujetadores, bragas y ositos de peluche animándole a clavar la espada al toro que yacía agonizante en el suelo. Los aficionados tradicionales se indignaron por la «discriminación positiva» que no había permitido el acceso de hombres a las gradas y por la falta de decoro de aquellas mujeres que gritaban su deseo sexual ante las cámaras de televisión. Alguna periodista las defendió en nombre de la igualdad: ¿Por qué no pueden divertirse diciendo obscenidades a un hombre como siempre las han dicho los hombres a las mujeres[547]?. Frente a su ídolo, encarnación de la masculinidad más patriarcal, soberbia e insensible, ¿reivindicaban su libertad o sus cadenas? El Área de la Mujer de los Verdes condenó el suceso por reforzar los estereotipos de sexo. Podemos preguntarnos si favorece a las mujeres fomentar una cultura de la violencia y la dominación cuando las cifras de víctimas de la violencia de género reveladas por periódicos y estudios especializados son tan elevadas. De seguro, la respuesta ha de ser negativa.

La integración de las mujeres en una actividad bárbara fuertemente criticada es una estrategia más para darle prestigio y legitimidad. Toreras y espectadoras parecen una refutación viviente de la empatía femenina supuesta por el primer ecofeminismo. No se conmueven ante la sangre y los bramidos de dolor del toro, por el contrario, gozan con la violencia. Como todo converso reciente, algunas mujeres serán militantes entusiastas. Al bloquear la tendencia a la compasión que suele caracterizar, en términos estadísticos, la

actitud de las mujeres, creen elevarse sobre su rango de género y se sienten gratificadas por la identificación con las figuras masculinas que admiran. Atenea nace del muslo de Zeus y defiende el orden patriarcal establecido.

¿Debemos aplaudir o reprobar la consagración de una torera en el mundo hiperpatriarcal de la tauromaquia? ¿Debemos apoyar las nuevas «diversiones» de un público femenino fascinado por el poder y la violencia?

Las corridas y otras torturas públicas de animales son el lugar simbólico —y, desgraciadamente, muy real en el dolor y la sangre— en que se entrecruzan el antropocentrismo y el androcentrismo. ¿Es más culpable la torera que el torero, la espectadora que el espectador? Todos ellos están atrapados en la mística de la virilidad o definición histórica de lo masculino y humano como dominación de la Naturaleza. El sufrimiento del animal en la arena será parecido.

La ética y la filosofía política feministas han de reivindicar la igualdad entre los sexos pero proceder también a una crítica del androcentrismo. Ambas tareas, si son entendidas como proyectos excluyentes, encierran graves peligros. Así como las éticas del cuidado pueden derivar en el conformismo y en la impotencia, la asunción acrítica de una transgresión pseudoliberadora implica la aceptación de valores que esconden un subtexto de género.

No se trata de desear que la tauromaquia siga siendo un mundo exclusivamente masculino, tampoco de aplaudir la admisión de las mujeres en él, sino de denunciar el sesgo patriarcal de esta subcultura sangrienta, la abyecta lógica de la dominación que la legitima, y exigir su abolición. Si queremos ampliar el concepto de lo humano con aquellos aspectos que fueron devaluados como femeninos, si deseamos avanzar hacia una sociedad en la que el sujeto autónomo no necesite dominar y humillar para afirmar su identidad, ni su satisfacción se base en el extremo sufrimiento y muerte del Otro, entonces el feminismo tiene algo que decir sobre las corridas. Pienso que, como feministas, no debemos exigir virtudes de género a las mujeres pero tenemos que examinar el género de las virtudes para llevar a cabo una revisión crítica de la cultura.

Una huelga de celo al patriarcado

La defensa de los animales no humanos no es un asunto exclusivo de las mujeres, por supuesto. Existen muchos hombres generosos que han dedicado

y dedican notables esfuerzos a mejorar la situación de los seres más desdichados y oprimidos del planeta. Esta es una realidad que va en aumento y resulta sumamente alentadora. Pero por ahora son una minoría en comparación con las mujeres.

Innumerables mujeres han mantenido y mantienen intensas relaciones de cuidado y afecto con animales domésticos y, en ocasiones, silvestres, lo cual en muchos casos ha sido y sigue siendo criticado como capricho y desviación del natural instinto maternal hacia objetos equivocados. ¿Es solo eso? Actualmente, entre el setenta y el ochenta por ciento de miembros de los movimientos de defensa de los derechos de los animales son mujeres. El porcentaje sería aún mayor si tuviéramos estudios que contabilizaran al voluntariado que realiza las tareas cotidianas de limpieza y alimentación en las innumerables sociedades protectoras que se mantienen con gran precariedad debido a las deficiencias del apoyo institucional y social en el mundo latino. De vez en cuando, estos refugios de animales sufren el vandalismo de jóvenes ociosos que deciden «divertirse» torturando y matando a los allí alojados a menudo solo por la bondad de unas mujeres sin medios ni apoyos. También en estos casos, en términos estadísticos, la actitud hacia los animales tiene género. No solo lo tiene por una simple constatación numérica, sino porque la crueldad con los animales no humanos es un viejo rito de iniciación patriarcal, una prueba de que se es duro e incapaz de empatía. El escritor japonés Yukio Mishima[548] lo ilustra muy bien en su novela *El marino que perdió la gracia del mar* cuando el adolescente protagonista y su grupo de amigos atrapan y matan a un escuálido e indefenso gato, manifestando así sus deseos de transgresión y el rechazo a los sentimientos de apego, experimentados como despreciable debilidad.

Con el amor a los animales, sean estos abandonados o privilegiadas «mascotas», las mujeres desafían el patriarcado. Y lo hacen, por lo general, sin llegar a ser conscientes de ello. Por tanto, me voy a permitir usar un tanto libremente la noción de huelga de celo. Lo haré con libertad pero, como trataré de demostrar, no sin fundamento.

Una huelga de celo consiste en cumplir una función más allá de lo que habitualmente se espera. Se trata de una acción de protesta concertada por la que la aplicación en el trabajo es tan minuciosa que los resultados laborales no se alcanzan, al menos en el tiempo previsto. El cumplimiento exacerbado de las normas y roles paraliza el funcionamiento normal. El modelo de feminidad de la Modernidad ha potenciado la sensibilidad, la empatía y otras actitudes vinculadas a las tareas del cuidado. Tales rasgos psicológicos y

tendencias conductuales son funcionales para el trabajo reproductivo que se realiza en el hogar, trabajo no remunerado que requiere cercanía emocional. Porque, como bien ha señalado Anna Jonnasdottir, el trabajo reproductivo no puede ser reducido a las tareas domésticas. Es mucho más que eso: su núcleo es la transferencia de energía material, afecto que nutre y permite que quienes lo reciben vivan y desarrollen sus capacidades. El amor es «potencia causal» que en las sociedades patriarcales —y todas lo son— hasta ahora fluye de manera desigual de un colectivo de sexo al otro. Las mujeres suelen dar más energía amorosa de la que reciben. Esta afirmación de Jonnasdottir es cierta en términos estadísticos, independientemente de que conozcamos casos individuales en los que no se cumple, bien porque en alguna pareja este fluir esté equilibrado, bien porque se dé en el sentido contrario en algún caso aislado. Celia Amorós ha llamado «tributo patriarcal» a los servicios personalizados que las mujeres ofrecen a los varones en el ámbito privado en virtud de su «privilegio de estatus[549]». Las mujeres «alimentan» a los varones cumpliendo en mayor o menor medida el objetivo que les fijara Jean-Jacques Rousseau y muchos otros responsables de la adaptación del antiguo patriarcado a las democracias modernas: «toda la educación de las mujeres debe referirse a los hombres. Agradarles, serles útiles, hacerse amar y honrar por ellos, educarlos de jóvenes, cuidarlos de adultos, aconsejarlos, consolarlos, hacerles la vida agradable y dulce: he ahí los deberes de las mujeres en todo tiempo, y lo que debe enseñárseles desde su infancia[550]». La abnegación es la virtud moral que se exige y supone a las mujeres, señala Amelia Valcárcel. Sirve para que emerjan los varones como individuos. «Porque una mujer se abnega por un varón, por dos, más allá de donde tiene conciencia de ello. (…) Una por uno y ese uno por el todo… llegado el caso. E inmediatamente queda excluida de la esfera pertinente de pacto. Su individualidad es vicaria de esa otra. El hijo, el marido, el amante, son sus señores y sus productos[551]». El cuidado es, así, la forma en que se reafirma la sujeción.

Pero ¿qué sucede si esta actividad de cuidado se exacerba y su ámbito de aplicación se desvía ligeramente hacia un objeto humilde e inesperado? Su abnegación deja de alimentar a varones orgullosos y se convierte en impugnación de la jerarquía establecida entre animales humanos y no humanos. La atención que innumerables mujeres dedican a los animales puede ser considerada una rebelión que solo en contados casos sus agentes comprenden como tal. Amor, empatía, cuidado de seres que viven en eterna e inocente infancia, compasión por el débil y maltratado. Los papeles de género

se cumplen al extremo pero, al desbordar los límites de la especie, se convierten en resistencia y difracción. La ternura no servirá aquí para nutrir a varones patriarcales que menospreciarán los valores del cuidado, sino para proteger a seres infinitamente agradecidos que, sobre todo si son domésticos, devolverán con creces el cariño recibido. La relación de las mujeres con los animales no humanos tiene la rara virtud de estar libre de los códigos y rangos patriarcales humanos. De esta forma, ofrece a las mujeres un amplio espacio de libertad y espontaneidad absolutamente especial que exploraron escritoras como Colette.

La irritación que suele suscitar esta amorosa atención femenina dispensada a los animales domésticos tiene ya una larga historia, gran parte de la cual, con toda seguridad, se ha perdido para siempre. En el segundo capítulo me he referido a los comentarios sarcásticos del cartesiano Cailleau sobre la vanidad satisfecha de las damas ante el apego de sus «autómatas». Pero el reproche mayor suele tomar la forma de un recordatorio de cuál debe ser el objeto «normal» y «natural» del cuidado femenino: los hijos. En el nivel más profundo, muchos lo sienten como una traición a la especie. Lo intuyen oscuramente como una rebelión al poder patriarcal. Se ve como un exceso que introduce el desorden en el funcionamiento de la transmisión de la energía afectiva que hace prosperar la vida.

Siempre se pensó que, por las mujeres, podía entrar el desorden que desestabilizara las antiguas jerarquías. Sus emociones incontroladas pueden provocar empatías perturbadoras y son consideradas francamente indeseables cuando ya no se autodisculpan como caprichos o debilidades, sino que comienzan a articularse como nuevas visiones críticas sobre la relación de dominación sobre los demás seres vivos. ¿Una nueva dialéctica del amo y del esclavo hegeliana en la que el oprimido adquiere conciencia de sí a través de la labor que le es asignada?

Llamaré *huelga de celo al patriarcado* a este fenómeno de intenso afecto hacia los animales no humanos por parte de numerosas mujeres, ya que interrumpe el sistema de traspaso desigual de la energía del amor a través del hipercumplimiento de la virtud femenina por excelencia: el cuidado. Por supuesto que la ética ecofeminista no ha de limitarse a esta «huelga de celo». Pero en tanto reflexión, ha de tomar nota de sus potencialidades. Toda la opresión animal no se explica por el sexismo y el androcentrismo. Sin embargo, la conciencia ecofeminista puede contribuir con mucho a la necesaria transformación de los conceptos de *humano* y *animal* y del trato

dado a los «animales». Esto no se consigue demonizando a los varones como hacen algunas teóricas.

Uno de los medios a nuestro alcance para avanzar hacia una cultura ecológica de la igualdad consiste en desactivar las construcciones patriarcales de la subjetividad masculina que se alimentan de la admiración femenina. El otro medio es la enseñanza de los valores del cuidado a los varones, la reivindicación de su carácter universal y no limitado a un sexo. Puesto que razón y emoción son capacidades compartidas, no hay que pretender excluir de la ética ecofeminista los principios y las normas generales que, lejos de ser simples abstracciones masculinistas, son, junto con los sentimientos, componentes indispensables de la acción humana.

Superar el sexismo, el racismo y el etnocentrismo, el androcentrismo y el antropocentrismo moral extremo es tanto una exigencia ética como una necesidad vital de la humanidad en tiempos del cambio climático. En una palabra, abre la esperanza de que habitemos más justa y pacíficamente la Tierra.

Cuenta la mitología griega que Ariadna entregó a Teseo un hilo que le permitió guiarse por el laberinto y matar al Minotauro. La nueva Ariadna no le ayuda a matarle, sino a hacerle descubrir que el Minotauro no es monstruoso ni culpable de las atrocidades que se le imputan, que es una víctima encerrada en el silencio y la impotencia. La crítica al androcentrismo, en su interpretación ecofeminista, puede ser el hilo de esa Ariadna que reconcilie a la humanidad con los animales no humanos.

Capítulo 9
Ecofeminismo para otro mundo posible

> Nosotras, las mujeres, hace mucho que estamos marchando para denunciar y exigir el fin de la opresión a la que somos sometidas por ser mujeres, para que la dominación, la explotación, el egoísmo y la búsqueda desenfrenada del lucro que traen injusticias, guerras, conquistas y violencias finalicen.
>
> *(Carta Mundial de las Mujeres para la Humanidad)*

Necesitamos pensar la realidad de nuestro mundo actual con las claves que nos proporcionan el feminismo y el ecologismo. El ecofeminismo nos da esa doble mirada y nos la facilita para recorrer una senda crítica y otra constructiva. Mi propuesta se basa en la convicción de que el ecofeminismo ha de evitar los peligros que encierra para las mujeres la renuncia al legado de la Modernidad. Para ello, tiene que ser un pensamiento crítico que reivindique la igualdad, contribuya a la autonomía de las mujeres, acepte con suma precaución los beneficios de la ciencia y la técnica, fomente la universalización de los valores de la ética del cuidado hacia los humanos, los animales y el resto de la Naturaleza, aprenda de la interculturalidad y afirme la unidad y continuidad de la Naturaleza desde el conocimiento evolucionista y el sentimiento de compasión. A esta tematización, desde estas claves, del mundo humano y no humano en el marco de los crecientes problemas medioambientales la denomino *ecofeminismo crítico*, en alusión a la historia emancipatoria del pensamiento ilustrado en tanto recoge pero también revisa su ambiguo legado.

Indudablemente, el proceso de desarrollo de la Modernidad tiene muchas caras y no todas ellas son deseables. Puede incluso decirse que muchas son perversas. Pero no es menos cierto que la crítica al prejuicio y la idea de la igualdad de todos los hombres han sido decisivas para el surgimiento imparable de las reivindicaciones de las mujeres. Hoy podemos hablar de más de dos siglos de teoría y praxis feministas. En las cuatro últimas décadas, el

neofeminismo ha manifestado una extraordinaria multiplicidad de intereses y de marcos teóricos y ha sabido responder a los retos de distintos debates emergentes con propuestas innovadoras y fecundos análisis que no habrían podido ser elaborados desde una perspectiva ciega a la desigualdad de género. Los enfoques de clase, raza y diversidad sexual, las teorías sobre el sujeto, la ética y la filosofía política se han visto notablemente enriquecidos por un pensamiento que da la voz a las mujeres en un impulso emancipatorio inédito.

En cuanto a la relación con la Naturaleza, podríamos decir que la racionalidad moderna nos ha aportado, en su conjunto, grandes cotas de bienestar pero también una destrucción nunca vista del tejido de la vida que nos sustenta y amenazas al ecosistema global insospechadas hasta hace poco tiempo. Asimismo, como racionalidad reducida del *homo oeconomicus*, ha traído nuevas formas de explotación y desigualdad. En los últimos años, a pesar de los interesados silencios en torno a los problemas ambientales, sectores cada vez más amplios de la población mundial han adquirido conciencia de la crisis ecológica. Ante una degradación de los ecosistemas que hace todavía más dura la vida cotidiana de los pobres en los países «en desarrollo», se ha comenzado a vincular los derechos humanos a la protección ambiental; el ideal de justicia se ha ampliado a la ecojusticia. Lo que era hasta ayer la convicción de unos pocos científicos y ecologistas se convierte gradualmente en la certeza de una asignatura pendiente ante un problema que afecta a nuestra salud, destruye la biodiversidad y compromete seriamente el porvenir humano en la Tierra. Este nuevo reto aparece en el marco de un ya largo período de desconcierto y apatía ciudadana, en una época que recuerda al helenismo escéptico y hedonista, convencido de su impotencia para enderezar la marcha del mundo.

Hace ya más de tres décadas que el feminismo ha aceptado el desafío de reflexionar sobre la crisis ecológica desde sus claves propias. El resultado ha sido la aparición en escena del ecofeminismo: un intento de esbozar un nuevo horizonte utópico, abordando la cuestión medioambiental desde las categorías de patriarcado, androcentrismo, cuidado, sexismo y género. En sus pensadoras, he encontrado reflexiones originales y muy sugerentes sobre la civilización tecnológica que nos ha tocado vivir. Todas ellas aportan luz a distintos aspectos de lo que podemos llamar, en alusión a un clásico de la hermenéutica de la sospecha, *el malestar en la cultura y en la Naturaleza*. Comencé este libro exponiendo sus principales ideas para trazar un mapa de este nuevo territorio del pensamiento. Ahora voy a concluirlo resumiendo las principales líneas de la propuesta ecofeminista que he elaborado desde mis

propias coordenadas vitales e intelectuales en diálogo y polémica con las suyas. Se trata de un planteamiento que no reniega de la Ilustración pero es consciente de sus errores y deficiencias. Evita, asimismo, apelar a las definiciones esencialistas de la diferencia sexual propias de las llamadas «clásicas». Estas primeras versiones del ecofeminismo, de dudosos resultados emancipatorios, fueron calificadas de «feminismo de la inversión acrítica[552]» por las pensadoras ecofeministas posteriores.

He recorrido algunos pasadizos del laberinto de la nueva Ariadna, ese mundo de problemas inéditos pero también de inesperadas posibilidades al que nos ha traído la corriente del devenir histórico. Es hora de recomponer el ovillo, recogiendo los hilos de este ecofeminismo que conserva el legado ilustrado de igualdad y autonomía al tiempo que reivindica el sentido fuerte de «eco», es decir, que no se limita a un simple ambientalismo feminista antropocéntrico en el que las relaciones con la Naturaleza se ciñan a proponer una buena gestión de los «recursos». Se trata de pensar y pensarnos con otra mirada en la urgencia de los tiempos del cambio climático sin desandar el camino recorrido por el feminismo ni abandonar los fundamentos que nos han permitido avanzar en él.

Un pensamiento crítico

En una época marcada tanto por cierta desafección con respecto al análisis crítico como por el avance de integrismos religiosos de diverso signo, se hace más necesario que nunca inscribir el pensamiento y la praxis ecofeministas en la tradición ilustrada de denuncia de las doctrinas y prácticas opresivas. Hemos visto que con la Ilustración se abandona la noción cartesiana de razón como conjunto de ideas innatas para entenderla como fuerza crítica que puede y debe aplicarse a todos los ámbitos. Creencias y costumbres habrán de presentarse ante el tribunal de la razón. Pensadores y pensadoras se lanzan al combate de las ideas sobre la organización social. Ya no escuchan a Descartes, que aconsejaba limitar las audacias críticas al ámbito epistemológico para evitar conflictos con los poderes establecidos, versión filosófica del «donde fueres, haz lo que vieres».

El espíritu de la Ilustración es analítico; reacio, por tanto, a toda Palabra Revelada. El grabado que se obsequiaba a los suscriptores de la famosa *Enciclopedia* lo ilustra claramente con un dibujo que muestra bellas figuras femeninas alegóricas: mientras la Imaginación se apresta a adornar la Verdad

con coronas de flores, la Razón trata de apartar sus velos. Aunque nos recuerde las patriarcales e infortunadas metáforas de Francis Bacon sobre el método científico[553], esta imagen no deja de remitirnos a la siempre necesaria voluntad ilustrada de adquirir conocimientos libres de los discursos mistificadores utilizados con harta frecuencia para ocultos objetivos de dominación.

No obstante, hay que tener presente que aun las corrientes de pensamiento más innovadoras y progresistas tienden a petrificarse con el tiempo y a limitar el propio pensar. Para que no sufra ese destino, la Ilustración ha de ser entendida como un proceso. Hay Ilustración mientras el pensamiento conserva su dinamismo sin convertirse en cuerpo doctrinal contrario a toda disidencia. De ahí que la tarea de nuestro presente postmetafísico consista, en palabras de Fernando Quesada, en «asumir el sentido profundo de la Ilustración en cuanto crítica y, consiguientemente, atreviéndonos a pensar por nosotros mismos, determinar sus límites[554]». La crítica no ha de estar dirigida únicamente a creencias, costumbres y prejuicios premodernos que resulten opresores, sino a la propia Modernidad en sus deficiencias, errores y promesas incumplidas. Como ya plantearan los fundadores de la Escuela de Frankfurt, la razón misma tiende a convertirse en mito, renunciando a examinar sus objetivos y limitándose al cálculo de cómo alcanzar metas irracionales fijadas por los intereses económicos y el deseo de poder. Este fenómeno de mitificación alimenta actualmente las resistencias numantinas a una revisión de las relaciones del «Hombre» con la «Naturaleza». Hay dos formas comunes de condenar cualquier tentativa de otorgar relevancia moral y política al mundo natural: restarle importancia o afirmar que representa una seria amenaza para el «Hombre». Para restarle importancia, se presenta la alternativa ética como una pretensión anodina, ñoña y sensiblera —femenina — de quienes son incapaces de comprender las crueles verdades económicas o metafísicas del mundo. Cuando, en cambio, se reconoce el estatus político (y, por lo tanto, masculino) de la cuestión, se habla de peligrosa iniciativa antihumanista. En algunos autores, se alternan o mezclan ambas argumentaciones.

Para evitar preguntas o críticas que nos exijan un replanteamiento de hábitos y creencias incompatibles con la nueva cultura ecológica, se acusa de irracionalismo y romanticismo a cualquier intento de dejar atrás el antropocentrismo extremo («fuerte», en la terminología filosófica) y avanzar hacia un antropocentrismo o biocentrismo moderados («débiles») que tomen en consideración al resto de los seres vivos y atiendan a las condiciones de

preservación de los sistemas que sustentan sus vidas y las nuestras. El antropocentrismo extremo solo reconoce el daño a la Naturaleza como algo reprobable si los seres humanos sufren alguna consecuencia negativa que se pueda comprobar con los parámetros al uso, es decir, con observaciones a corto plazo y cálculos incapaces de ver las relaciones de conjunto. Admite que la pérdida de biodiversidad es mala si se demuestra, por ejemplo, que limita las posibilidades de encontrar nuevos fármacos. Desaconseja las prácticas infantiles sádicas contra los animales *solo* porque generan un tipo de personalidad que, más tarde, puede tender a la violencia hacia los seres humanos. El enfoque antropocéntrico extremo es una mirada narcisista sobre el mundo y un prejuicio especista autocomplaciente. Cuando se combina con la ley del mercado, los resultados son sencillamente ecocidas y el único *anthropos* que realmente cuenta es el que puede pagar los productos que se ofrecen, convirtiendo al mundo en un inmenso almacén de materias primas y de centros clónicos de comercio y consumo.

Tanto en el feminismo como en la ecología, la noción de Naturaleza ocupa un lugar importante de la reflexión y la praxis, si bien por diferentes razones. Como Naturaleza interna, es nuestro cuerpo. Como Naturaleza externa, es el conjunto de los ecosistemas y sus habitantes no humanos. *Naturaleza* no es un concepto meramente descriptivo, sino eminentemente político. En el discurso filosófico hegemónico, ha designado la parte inferior del par Naturaleza/Cultura (o Humano/Naturaleza), aquello que no tiene su finalidad en sí mismo, aquello que carece de sacralidad o dignidad, lo que es medio para un fin que le es externo, lo sujeto al devenir cíclico, lo carente de historia y de progreso, lo que puede ser apropiado por el hombre racional e industrioso, lo absurdo en la perspectiva del pesimismo existencial. Al mismo tiempo, ha servido para recordar lo que se consideraba un deber o simple normalidad, lo que socialmente era exigido o admitido. Como ya hemos visto, las mujeres estamos en una posición particular con respecto a la Naturaleza. Hemos sido adscritas (y seguimos siéndolo) de alguna manera a ella como al ámbito de lo inferior y subhumano. Nuestras reivindicaciones han sido y siguen estando orientadas en gran medida a huir de la Naturaleza para que se nos reconozca como miembros de pleno derecho de su opuesto: la Cultura, la Humanidad.

La mayor parte de las teorías ecofeministas han exacerbado su crítica a la racionalidad moderna, proponiendo un reencantamiento del mundo natural destinado a devolverle la dignidad perdida. En ocasiones, este reencantamiento se plantea desde una mitificación de las nuevas formas

ecológicas de vida comunitaria como exentas de relaciones de poder de género. Otras veces, se mantiene un discreto silencio sobre tradiciones con fuerte contenido patriarcal. Como hemos visto en el primer capítulo, algunas autoras, en el esfuerzo por desmarcarse de la demonización del varón propia del ecofeminismo clásico y con objeto de denunciar las nuevas formas de colonización que afectan a los países del Sur y de crear amplios frentes de resistencia junto a los hombres, omiten toda crítica a las costumbres y prejuicios de las culturas premodernas. Solo merece su condena el patriarcado capitalista occidental y tienden a idealizar la vida de las comunidades originarias. Esta actitud quizás apunta sobre todo a la eficacia estratégica alterglobalizadora y hasta puede ser el inicio del empoderamiento y de la conciencia feminista de muchas mujeres de países en vías de «mal desarrollo». Así lo demuestra la evolución del movimiento Chipko en la India que, surgido a partir de la defensa de los bosques comunales en nombre del principio femenino de la Naturaleza, desembocó más tarde en una lucha contra la violencia de género y a favor de la participación política de las mujeres. En general, las mujeres habremos de ser precabidas en el rescate del pasado y de las tradiciones referentes a los roles e identidades de género. El ecofeminismo crítico que planteo deberá revisar las costumbres basadas en prejuicios patriarcales, aun aquellas que correspondan a culturas ecológicamente convenientes. De ahí que la declaración de las mujeres del Foro de Nyéléni para la Soberanía Alimentaria[555] me parezca un excelente ejemplo del protagonismo de esa nueva Ariadna que ya no acepta ni las antiguas opresiones ni las falsas promesas de una modernización explotadora y destructiva. Una interculturalidad que apunte a otro mundo posible y deseable puede aunar los derechos de las mujeres en tanto personas libres y los derechos de la Naturaleza.

Como ya hemos visto, algunas ecofeministas han realizado su crítica a la visión patriarcal del mundo desde la teología cristiana y la cosmología neopagana. Actualmente, también se interesan por las cosmovisiones de los pueblos originarios. En todos los casos, apuestan por una visión de la divinidad emparentada con el panteísmo y claramente feminista, dejando atrás la concepción de un Dios Padre trascendente y de un mundo espiritual escindido de la Naturaleza. Partiendo de la idea de que los seres humanos necesitan símbolos y ritos religiosos, entienden que se debe proponer nuevas formas de creencia favorables a las mujeres y a la Tierra. De otra manera, los símbolos patriarcales continuarían siendo las únicas opciones espirituales existentes. Este argumento no carece de verosimilitud y contundencia en una

época en que los dogmas patriarcales de las grandes religiones del Libro están siendo presentados como la vía salvadora para recuperar los valores morales y el sentido de una sociedad que ha perdido toda dimensión sagrada.

La dimensión religiosa es importante para muchas personas. Un panteísmo feminista que reconcilie a los humanos con la Tierra y el devenir me parece una expresión religiosa a la altura de los tiempos. Si se tiene fe, esas prácticas dan seguridad, confianza y consuelo en una afirmación optimista de la unidad de la vida. Prescinden de un clero jerarquizado mediador, no tienen un cuerpo doctrinal fijo, predican la hermandad universal y buscan la reconciliación con el cuerpo y sus placeres. Son portadoras de una carga crítica que a muchas les vale una inserción muy difícil y precaria en los márgenes de sus colectivos religiosos de pertenencia. En algunos aspectos, podrían ser consideradas la expresión feminista y ecologista contemporánea del deísmo de las Luces. Para quienes sientan necesidad de ritos y creencias en los que expresar su espiritualidad, es indudable que ofrecen opciones compatibles con un *ethos* emancipatorio. Pero se apoyan en cosmovisiones que precisan de la fe, la cual, se suele decir, es un don que no todo el mundo recibe. Probablemente, para muchas personas, sobre todo en Europa, esta vía esté cerrada.

Tal problema no se le plantea al ecofeminismo que propongo, ya que puede ser una opción otorgadora de sentido para quienes no tengan sentimientos religiosos. Puede combatir el nihilismo consumista a partir de las ideas de igualdad de género y ecojusticia y de un materialismo compasivo ampliado al mundo no humano. Desde la Antigüedad, se conoce como «paradoja del hedonismo» al estado de insatisfacción que se termina experimentando cuando se busca la felicidad solo a través de la multiplicación de placeres momentáneos. Para que estos nos satisfagan plenamente, han de estar acompañados de un proyecto que trascienda los intereses egoístas. El nihilismo consumista contemporáneo es la concreción histórica más amplia de la paradoja del hedonismo. Dada la capacidad de producción y la necesidad económica de incentivar el consumo compulsivo para mantener la rentabilidad del sistema, millones de personas se hallan atrapadas en la paradoja del hedonismo mientras muchas más carecen de lo indispensable para sobrevivir en países empobrecidos por el expolio sistemático. Y si millones de seres humanos, a los que en teoría se reconoce como portadores de derechos, se hallan al límite de la subsistencia, ¿qué decir de los animales silvestres que están siendo literalmente exterminados en sus menguantes espacios por la caza, los herbicidas y pesticidas, las alteraciones debidas al

cambio climático, en una palabra, por la desaparición de su mundo? ¿Es esta la Tierra que queremos?

El ecofeminismo crítico puede contribuir a la construcción de una sociedad sostenible y justa sin el apoyo de los sentimientos ecofeministas o ecológicos de corte místico y religioso, pero no debe intentar hacerlo en contra de ellos. Cuando las unen objetivos emancipatorios comunes, las distintas corrientes ecofeministas y ecologistas deben apoyarse mutuamente para la incierta lucha de este siglo aunque sus fundamentos filosóficos no coincidan.

Igualdad y autonomía de las mujeres

La palabra «ecofeminismo» todavía evoca desconfianza y rechazo entre las feministas porque se la asocia con teorías que identificaban a las mujeres con el mundo natural y con la maternidad. Esta aprensión es totalmente comprensible si tenemos en cuenta que el feminismo como teoría y como movimiento puede entenderse como un inmenso esfuerzo por liberar al colectivo femenino de las heterodesignaciones patriarcales[556] y que la identificación de la Mujer con la Naturaleza ha sido una de ellas. Simone de Beauvoir había mostrado con elocuencia que la identificación de Mujer y Naturaleza, propia de numerosas culturas, forma parte de los discursos de legitimación patriarcal. Más tarde, durante la segunda ola del feminismo, Sherry Ortner desarrolló sus observaciones. Atendiendo a los debates antropológicos que le siguieron, hoy podemos decir que los significados y el bajo estatus conferidos tanto a la Mujer como a la Naturaleza a lo largo de la constitución de la racionalidad occidental prueban abundantemente, si no la causalidad, sí su función legitimadora del dominio. No es de extrañar, entonces, que la tendencia esencialista de las pensadoras del ecofeminismo clásico haya sido objeto de intensas críticas. Encerraba el peligro de fomentar el estereotipo de la mujer-madre que había sido instrumento de la exclusión.

La maternidad como destino, denunciada por Simone de Beauvoir, y la división sexual del trabajo pesan demasiado todavía sobre las vidas de muchas mujeres como para no temer el elogio a las capacidades de cuidado femeninas. La exaltación de la «gran diferencia[557]» de los sexos realizada con fines feministas arroja deficientes resultados emancipatorios para las mujeres. Esta observación puede aplicarse a los ecofeminismos clásicos. Insistir en la capacidad de dar a luz de las mujeres puede significar un

retroceso con respecto a la reivindicación beauvoireana de la maternidad como opción libre y personal. Por ello, frente a posiciones diferencialistas que han ontologizado la bipolarización sexual patriarcal Hombre-Mujer, el ecofeminismo crítico reconocerá la individualidad. Esto no significa que pretenda ignorar los efectos que tiene sobre la individuación el *locus* en el sistema social de relaciones entre los sexos. Roles, identidad sexuada, estereotipos, normas, sanciones y estatus son elementos constitutivos del sistema de género en el que todo *self* se incardina. Como sujetos, contribuimos a mantenerlo y, eventualmente, a transformarlo. El feminismo ha mostrado la posición subordinada del colectivo femenino y su deficitario acceso a los recursos y al reconocimiento en todas las sociedades conocidas. El ecofeminismo, en sus vertientes emparentadas con la Ecología Política, ha denunciado el desigual reparto de costes y beneficios en la utilización económica de los recursos naturales y ha contribuido a hacer visibles estos conflictos distributivos. Ha llamado la atención sobre los efectos negativos que el desarrollo destructor del medio natural ha tenido sobre numerosas mujeres rurales del Sur y ha dado a conocer internacionalmente su organización en movimientos de resistencia que, en ocasiones, han sido exitosos. También ha señalado los distintos efectos nocivos de la sociedad química en consumidoras y productoras según su clase social y su raza. Ante estos nuevos problemas, el ecofeminismo crítico debe reafirmar la tradicional sororidad internacional feminista, en este caso frente a la contaminación, la destrucción del medio natural, la aniquilación de las formas campesinas de producción sostenible y la secuela de miseria, enfermedad y muerte. Se trata, en otras palabras, de atender las demandas de ecojusticia del llamado ecologismo de los pobres, sumándose a las voces que denuncian el *mal desarrollo*.

No se trata de pedir un nuevo sacrificio a las mujeres, esta vez para salvar el planeta y sus habitantes, ni de plegarse a un nuevo movimiento que ignore o minimice nuestras reivindicaciones en lo que Celia Amorós ha llamado, justificadamente, «alianzas ruinosas[558]» del feminismo. La defensa de la sostenibilidad tiene que ser acompañada del empoderamiento del colectivo femenino. Hemos visto que, en América Latina, numerosas mujeres son protagonistas del cambio con su actividad como «multiplicadoras» o «extensionistas», es decir, como campesinas que ofrecen su experiencia y conocimiento técnico en agroecología a otros campesinos y campesinas para que puedan producir alimentos sin tóxicos y liberados de la dependencia económica que genera el modelo estandarizado de la agricultura industrial.

Gracias a la agroecología, estas formadoras salen del reducido círculo del hogar, obtienen recursos económicos y su tarea les otorga cierto liderazgo comunitario. El surgimiento de reivindicaciones feministas en el marco de los movimientos agroecológicos prueba que las prácticas sostenibles favorecen la autoafirmación y el empoderamiento de las mujeres.

En Europa, comienza a detectarse un movimiento de retorno al campo de mujeres formadas y valientes que quieren ser agricultoras, no «mujer de agricultor». Y lo que es más, muchas de ellas desean convertirse en agricultoras ecológicas en un momento particularmente difícil en el que las políticas agrarias, los mecanismos de mercado y las grandes corporaciones están estrangulando a las pequeñas granjas. Por otro lado, ahora sabemos que las sustancias químicas tóxicas utilizadas en el agronegocio afectan particularmente al cuerpo femenino. Queda claro que productoras y consumidoras tenemos intereses comunes que defender. ¿Por qué no imaginar redes ecofeministas de producción y consumo por la salud, la justicia, el futuro de la humanidad y de la Tierra?

Asimismo, el Estado del Bienestar ha de reverdecer, en el doble sentido de dejar de menguar de acuerdo con el modelo neoliberal y hacerse Verde, es decir, orientado a la sostenibilidad[559]. La ayuda a las emprendedoras y la creación de empleo para las mujeres desde la doble perspectiva feminista y ecológica debe ser apoyada por los mecanismos incentivadores de que se dispone. La defensa de la igualdad y de la autonomía de las mujeres no solo concierne el acceso a los recursos. Exige también el reconocimiento de la experiencia de las mujeres, generalmente menospreciada por los expertos. Será necesario fomentar la participación de las mujeres en los empleos generados por las (auténticas) tecnologías verdes y en los procesos de toma de decisión de los proyectos ecológicos, combinando las políticas ambientales y las de acción positiva para la igualdad de género. En vez de un sacrificio, la conversión ecológica de la sociedad puede ser una oportunidad para la plena integración del colectivo femenino en un ámbito público que es urgente rediseñar.

Reivindicar la igualdad y la autonomía implica, asimismo, promover los derechos sexuales y reproductivos. Frente a una difusa exaltación de la Vida que esconde la tradicional negativa a dar autonomía sexual a las mujeres, el ecofeminismo crítico que propongo defenderá la libre determinación sobre el propio cuerpo. Es importante recordar que el texto en el que por primera vez se utilizó el término ecofeminismo era un artículo de Françoise d'Eaubonne que vinculaba la liberación del colectivo femenino con la necesaria

disminución del crecimiento demográfico de acuerdo con criterios de libertad y sostenibilidad. Esta idea se ha debilitado en los desarrollos ecofeministas posteriores que han demonizado todo recurso tecnológico como expresión del patriarcado capitalista. Así, Feminist International Network of Resistance to Reproductive and Genetic Engineering (FINRRAGE), organización presente en más de 35 países, ha denunciado las tecnologías reproductivas modernas como simple manipulación del cuerpo femenino que niega su fertilidad natural. Como observa Naila Kabeer[560], la falta de matización en sus críticas, resta credibilidad a sus posiciones. El total rechazo de la tecnología ignora las necesidades de numerosas mujeres pobres para quienes persiste el problema de la falta de capacidad de decisión sobre sus propios cuerpos. Algunos discursos ecofeministas en torno al crecimiento demográfico se acercan peligrosamente, bajo ropajes vanguardistas, a viejos mandatos opresivos, llegando a calificar a los bioéticos Peter Singer y Olga Kushe de especistas y legitimadores de siniestras operaciones eugenésicas[561]. Maria Mies, una figura importante en FINRRAGE, los acusa de negar la unidad y santidad de la vida humana por diferenciar entre el embrión y el pre-embrión de menos de dos semanas y por sostener que el feto no puede ser considerado persona hasta que no se desarrolla su sistema nervioso. La conocida ecofeminista afirma: «El establecimiento de las relaciones vivas significa asimismo que el hombre también acepte la responsabilidad de la vida, lo cual incluye la responsabilidad de las consecuencias de la relación sexual (…). No le veo futuro a la liberación de la mujer si por medio de la tecnología se elimina la carga que nuestra corporalidad femenina une a nuestro deseo, para que nosotras podamos disfrutar, al igual que los hombres, del "deseo puro[562]"». La oposición de FINRRAGE a la ley de despenalización de la eutanasia en Australia nos muestra hasta qué punto estas posiciones ecofeministas pueden coincidir con los sectores religiosos más conservadores contrarios a la libertad de elección sobre nuestras propias vidas. Sostengo que, entre el hedonismo nihilista irresponsable y carente de objetivos solidarios y el retorno a la sacralización de los procesos biológicos, hay una tercera posibilidad que es la consciencia ecológica que preserva su plena autonomía.

Cuando la crítica al patriarcado capitalista cae en la mistificación de la natalidad en el Tercer Mundo, como fue el caso de Germaine Greer[563] en su momento, las mujeres concretas desaparecen como sujetos. El futuro del ecofeminismo pasa por un posicionamiento claro a favor del acceso de las mujeres a la libre decisión en materia reproductiva. Las mujeres deben ser reconocidas como sujetos con poder de decisión en cuestiones demográficas,

es decir, sujetos de su propia vida que eligen si van, o no, a tener hijos y, en el caso de que los deseen, cuándo y cuántos dar a luz en el marco de una cultura ecológica de la igualdad. Esto requiere, en ocasiones, el concurso del conocimiento científico y de la tecnología.

Por otro lado, la especie humana no puede seguir multiplicándose sin invadir y saquear los escasos territorios salvajes que restan. La popular novelista norteamericana Sheri Tepper, en esa fábula de tintes ecofeministas que es *Beauty*, asocia la política involutiva de la derecha estadounidense con respecto a los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres con la «apropiación humana de la producción primaria neta de biomasa». La heroína de esta distopía termina por descubrir que la extraña ciudad del futuro llamada Feedepoor a la que se canalizan todos los alimentos en un mundo devastado por la técnica y cubierto de cemento, debe su nombre a la aparentemente bienintencionada consigna «feed the poor» (alimentar a los pobres) que, en realidad, perseguía la extensión sin límites de la producción y del consumo. Actualmente, las multinacionales de los transgénicos buscan convencer a la opinión pública de que han encontrado «la solución» al hambre en el mundo y presentan a los ecologistas como un obstáculo para aplicarla. Los portavoces de estas empresas olvidan especificar que son los huertos sostenibles de las mujeres los que dan de comer a la gente más pobre y que el objetivo de sus gigantescas corporaciones no es alimentar a los pobres, sino vender semillas patentadas y convertir la tierra en un desierto verde de monocultivos para alimentar los coches y el ganado de los países ricos. Curiosamente, una simple novela de ciencia ficción sin pretensiones filosóficas se atreve a mencionar la superpoblación como un problema, mientras que tal cuestión ha pasado a ser tabú para muchas pensadoras ecofeministas.

Ciencia y tecnología sin daños colaterales

Los ídolos modernos por antonomasia son la ciencia y la tecnología. El culto desmesurado a la tecnología —la tecnolatría— es una actitud cada vez más extendida. Es indudable que muchas comodidades de que gozamos son posibles en gran medida gracias al desarrollo tecnológico. Esta convicción alimenta una peligrosa confianza ilimitada en el poder de la invención técnica. En consonancia con el ecologismo, las diversas teorías ecofeministas han marcado una fuerte distancia crítica con respecto a los fundamentos,

objetivos y prácticas del complejo tecnocientífico. Llevando al centro de la atención hechos generalmente escamoteados a la opinión pública como los fenómenos de iatrogenia o los perniciosos efectos medioambientales de la civilización del petróleo sobre las mujeres, sus teóricas han equilibrado con oportunas pinceladas de sombra un cuadro demasiado radiante para ser real. La lectura de algunos textos ecofeministas nos deja a veces, sin embargo, la impresión de tener que optar por una vida preindustrial natural y solidaria o abandonarse a la vorágine egoísta, destructora y culpable de la sociedad de consumo de Occidente. Como muy poca gente que pertenezca a esta última va a elegir la primera, y ni siquiera la población rural del Sur desea en masa renunciar a los beneficios de la modernización, la crítica se desactiva a pesar de su radicalidad, o justamente a causa de ella.

El ecofeminismo crítico no será ni tecnofóbico ni tecnólatra. Exigirá el cumplimiento efectivo del principio de precaución, asumido por el Consejo de Europa en el año 2000 pero no siempre respetado[564]. Según este principio, cuando haya incertidumbre científica con respecto al riesgo que pueda entrañar para el medio ambiente o la salud una nueva actividad o producto, se impondrá la prudencia. No será necesario que se haya demostrado de manera concluyente su carácter nocivo para que se tomen medidas de control y prevención. La carga de la prueba recae en quien pretende introducir el nuevo producto o actividad, no en los eventuales afectados. Frente a las pretensiones de quienes priorizan las ganancias sobre los riesgos, el principio de precaución plantea la transparencia y la participación democrática en el debate. ¿Qué Seguridad Social va a poder asumir en los próximos años la enorme cantidad de personas enfermas producida por el envenenamiento masivo que estamos sufriendo? La solución va a terminar siendo, probablemente, dejar libradas a su suerte a las que no puedan sufragar las terapias que quizás las salven. La creciente privatización de los servicios sanitarios se adelanta a este fenómeno de aumento de la incidencia de graves enfermedades en edades cada vez más tempranas como una pieza más del puzle neoliberal.

Para mi propuesta ecofeminista, el problema de las modificaciones tecnocientíficas de la Naturaleza no reside en la alteración de un orden sagrado, sino en lo rudimentario y tosco de la intervención humana actual sobre adaptaciones sistémicas complejas con un pasado de millones de años. Los «daños colaterales» y la posible irreversibilidad de los cambios introducidos hacen que debamos examinar las innovaciones a la luz de los Derechos Humanos —particularmente el derecho a la salud en un medio

ambiente sano—, de la biodiversidad, del sufrimiento de los demás seres vivos y de la herencia que dejamos a las generaciones futuras. Una de las razones por las que la ecología se convierte en una cuestión feminista es el hecho de que, como ya he apuntado, la contaminación tiene particular incidencia en la salud de las mujeres y en la salud reproductiva. Los seres humanos somos cuerpos que han de adquirir la autoconciencia de pertenecer al tejido de la vida múltiple y multiforme del planeta que habitamos, y de que su destrucción es, a medio o largo plazo, la nuestra.

Entre los beneficios actuales de la ciencia y la técnica debe destacarse el campo abierto por las tecnologías de la información y la comunicación (TIC). El feminismo tiene una larga trayectoria de adhesión a la esperanza moderna en la ciencia y en los últimos años ha reflexionado sobre la necesidad de impulsar su presencia en ese nuevo espacio abierto por la Red de Redes[565], en lo que puede definirse como voluntad de participación democrática. La utilización de Internet para campañas ecofeministas sobre salud y sostenibilidad muestra que lo que se busca no es un retroceso a formas pretecnológicas, sino un horizonte de futuro en el que la información sea democrática y la sociedad menos opaca y fraudulenta.

La autonomía de las mujeres se ha visto incrementada con la civilización tecnológica de diversas maneras. No desearíamos volver a estadios precedentes. Sin embargo, este reconocimiento no exige una aceptación ciega. Podemos y debemos criticar sus excesos destructores y la instrumentalización que siempre nos amenaza. Los griegos conocían los peligros de la soberbia humana que no admite límites. Era, a su juicio, la peor falta en la que se podía incurrir. A esta forma de la injusticia la llamaron *hybris*, desmesura.

Universalización del cuidado

Aceptemos o no la existencia de diferencias biológicas con claros efectos causales en actitudes y comportamientos atribuidos a mujeres y hombres, es evidente que la cultura y las relaciones sociales tienen un peso determinante en el modelado de la actitud de cada individuo. Pueden reprimir, generar y fomentar usos y costumbres y, con ello, forjar subjetividades. En los albores de la Modernidad, el manual de conducta ejemplar del hombre y la mujer de las élites europeas asignaba al primero la fortaleza para conquistar y a la segunda la capacidad de conservar lo conquistado. Esta bipartición de papeles no tiene nada de excepcional. La encontramos en múltiples culturas. Las

identidades de género que, estadísticamente, caracterizan a mujeres y hombres no son ajenas a la historia del sistema estratificado de género en el que nos socializamos. Así, de las virtudes asociadas a las identidades puede decirse que tienen género.

Desde un ecofeminismo no esencialista, por tanto, planteo una universalización de las virtudes del cuidado que han sido históricamente femeninas. En las sociedades más modernas del último siglo, las mujeres hemos incorporado masivamente ciertas características que habían sido calificadas de masculinas y son funcionales en el ámbito del trabajo asalariado, la cultura y la política. El fenómeno inverso se ha producido en un grado infinitamente menor. Si bien muchos varones comienzan a romper los moldes patriarcales, la mayoría no ha sentido suficiente atracción por las habilidades y actitudes del ámbito doméstico. Este hecho, sumado a las inercias estructurales de carácter socioeconómico, nos ha conducido a la doble jornada agotadora de la *superwoman*.

Las conductas y habilidades de los hombres se presentan como simplemente neutras, como atributos eminentemente humanos. Por ello, su adopción por parte de las mujeres toma la forma de conquista de un estatus que nos había sido injustamente negado. La devaluación de las actitudes y habilidades asociadas a las mujeres, vividas y concebidas como lo particular, contingente y finito frente a lo universal, necesario y eterno, bloquea la salida de una situación de desigualdad en roles asimétricos. La necesidad de un reparto equitativo del trabajo doméstico es una demanda feminista de justicia. Pero la dimensión ecofeminista la puede dotar de nuevos argumentos. El ecofeminismo y el ecologismo social coinciden en desvelar que el mundo de lo público, concebido tradicionalmente como esfera de la libertad, se alimenta (literal y metafóricamente) del ámbito doméstico de la necesidad y que en este ámbito de lo cotidiano se dan virtudes y obligaciones morales relacionadas con la sostenibilidad ambiental.

Algunas ecofeministas han concluido que las mujeres y otros grupos no dominantes, como los pueblos indígenas, comparten un sentido del yo interconectado con otras formas de vida y más vinculado a una ética del cuidado. Se trataría de una noción colectiva de *concern* (solicitud) que no estaría basada en la competición y el conflicto. De esta hipótesis, que podría ser defendida como generalización con cierto apoyo empírico, han deducido que la ética del cuidado debe reemplazar a los derechos, calificados de masculinos, y que esto es suficiente para resolver el problema de los abusos humanos sobre la Naturaleza. La ética de los derechos entre individuos sería

algo propio de la patriarcal Modernidad. Esta conclusión es altamente problemática.

El reconocimiento de la importancia de la empatía frente a enfoques puramente cognitivos y procedimentales de la llamada razón práctica, o deliberación previa a nuestro actuar, manifiesta un paso hacia la superación del dualismo razón-emoción. Aporta un elemento importante en la crítica a la constitución de la identidad viril patriarcal como separación y negación de los valores del cuidado representados por la figura femenina materna. Pero considero que este reconocimiento de «otra voz» en la ética ecofeminista no deberá llegar al eliminacionismo, es decir, a la sustitución completa de los principios y derechos por consideraciones únicamente inspiradas en el contexto en el que ocurren los hechos. ¿Cómo decidir entre distintas interpretaciones sin un criterio que nos sirva de guía? ¿Cómo adoptar una narración en lugar de otra? El rechazo del concepto de derechos por su supuesto sesgo androcéntrico termina, paradójicamente, por aceptar los dualismos patriarcales.

No se puede reemplazar la denuncia de los intereses económicos implicados en la devastación medioambiental por una crítica a las identidades de género. Sin embargo, esta tampoco puede obviarse si queremos una transformación ético-política profunda que vaya más allá de una gestión racional de los recursos. Con respecto a la ética del cuidado, Celia Amorós ha advertido que, si queremos que sea universal, habrá que predicarla especialmente a los varones, puesto que, de otra manera, se reforzarían los inmemoriales hábitos de sacrificio femeninos. Estoy de acuerdo. Y cabe agregar, además, que la adopción de las virtudes del cuidado por parte del genérico masculino les otorgará el prestigio de su estatus. Pero también tenemos que saber que la formación e integración de las más jóvenes en una sociedad menos sexista pero muy androcéntrica irá borrando la predisposición femenina a atender las necesidades de los otros. Y esto lo estamos viendo ya, tanto para bien como para mal. A medio o largo plazo, ejecutivas agresivas y tecnólogas acríticas habrán reemplazado totalmente la figura femenina victoriana del cuidado. Esta delicada flor del invernadero civilizatorio burgués, en tanto modelo de subjetivación, ha llevado a muchas mujeres a luchar por los más débiles y, en todo caso, a cultivar una afectividad que el duro mundo de la competencia capitalista había encerrado en el ámbito doméstico. Filósofos como Adorno, Horkheimer y Marcuse expresaron temor ante su previsible desaparición y vaticinaron un futuro en el que la racionalidad instrumental ahogaría todo sentimiento. Hoy, quizás, nos

hallamos más cerca de esta pesadilla. La solución que propusieron, una especie de versión de izquierdas de la reserva espiritual de Occidente, no era satisfactoria para las mujeres: consistía en permanecer voluntariamente al margen del proceso de la Modernidad. Nos aconsejaron abstenernos de alcanzar puestos de poder y decisión. De lo contrario, nos dijeron, perderíamos la potencialidad revolucionaria, la propia de quienes han sido periféricas en el sistema de dominación. Esta propuesta adolecía de dos graves problemas. En primer lugar, tal como lo había hecho anteriormente el marxismo, subordinaba los objetivos emancipatorios de las oprimidas a una finalidad superior. Era evidente que sus autores no sufrían en carne propia la falta de autonomía y de reconocimiento que aquejaba a las personas del sexo sobre el que teorizaban, dicho esto sin animosidad. En segundo lugar, era una propuesta que iba a contracorriente de la dinámica histórica emancipatoria generada por los principios de igualdad y libertad de las democracias modernas.

Las feministas no nos arrepentimos de haber contribuido a cambiar el sistema de sexo-género. Ahora estamos ante una nueva realidad para la que son necesarias soluciones más complejas que una exhortación a permanecer en la pureza de los orígenes. Habrá que proceder a una visibilización y crítica del androcentrismo. Las mujeres ya hemos hecho nuestro *mea culpa*. Desde Mary Wollstonecraft y Simone de Beauvoir, hemos señalado multitud de deficiencias de los modelos femeninos. Con energía e ilusión, hemos salido al ámbito público y hemos aprendido las artes y oficios del colectivo de género dominante. Después hemos vivido nuestro momento de orgullo y hasta de autocomplacencia al descubrir que teníamos virtudes y no solo carencias. Ahora se trata de exigir, enseñar y compartir actitudes, roles, artes, virtudes, oficios y beneficios. Se necesita una profunda evolución de las identidades masculinas y de la cultura en su conjunto. Elogiar la ética del cuidado sin una mirada crítica que denuncie las relaciones de poder desemboca en un discurso edulcorado que no nos lleva a ninguna parte.

Universalizar una ética del cuidado postgenérica y ecológica es una asignatura pendiente en la vida cotidiana y en la educación. Como he apuntado, la Educación Ambiental predominante sigue sin visibilizar suficientemente a las mujeres y sin facilitar una conciencia crítica de los roles de género. Tampoco favorece demasiado el surgimiento de los sentimientos empáticos con respecto al mundo natural. En este punto opera el dualismo razón/emoción que tiene una larga historia patriarcal. Por estos motivos, puede decirse que, salvo contadas excepciones, los desarrollos de la

Educación Ambiental no superan un examen crítico ecofeminista. Existe un amplio consenso sobre la gran importancia de educar en valores medioambientales tanto en el ámbito privado como en los *media* y en la educación formal. Pero para que estos valores se transmitan de manera óptima y avancemos hacia una cultura ecológica de la igualdad, es imprescindible que la educación trabaje con un concepto de lo humano que integre el sentir y las experiencias históricas de las mujeres.

La educación ambiental no puede ser ajena al *mainstreaming* de género. Tiene que aplicar los criterios no sexistas que se consideran desde hace tiempo como imprescindibles en cualquier manual educativo. Debería reconocer las contribuciones de importantes científicas a la ecología y el valor de las prácticas sostenibles de millones de mujeres en el mundo. Más aún, ha de superar su claro sesgo de género. Su enfoque exclusivamente instrumental no deja lugar a los sentimientos empáticos con lo no humano. No vamos a convencer a las nuevas generaciones de la necesidad de cuidar del «medio ambiente» si presentamos tal cometido como una simple administración calculada de los «recursos», como una «gestión de los residuos». La educación ambiental tiene necesariamente que pasar por las emociones. No consiste *solo* en adquirir información. Ha de cultivar la solidaridad, la emoción estética ante la belleza natural y la emoción ética del cuidado de los otros no humanos. En la infancia y la adolescencia, se suele ser particularmente sensible a los animales. Sin embargo, estos, por lo general, están asombrosamente ausentes de los textos de educación ambiental. Aparecen bajo clasificaciones zoológicas, reducidos a «fauna». ¿«Fauna» es lo mismo que «los animales»? No conseguiremos el gran cambio cultural que necesitamos solo con una Educación Ambiental «científica» que no establece lazos empáticos con el objeto de estudio. Lograremos una educación ambiental plena cuando superemos la represión androcéntrica de los sentimientos empáticos hacia la Naturaleza no humana. Aunque existen excelentes iniciativas para ir más allá de los planteamientos reduccionistas, todavía son escasas, aisladas y no asumidas por la educación formal.

No solo se trata de conseguir mayor eficacia pedagógica o un reparto equitativo de las tareas cotidianas básicas para la vida humana. Implica la mejora de la calidad de vida y un profundo cambio en la definición de lo humano. Supone el reconocimiento, después de una larga historia de negación, de las conexiones del proceso de los sentimientos, el intelecto y la racionalidad práctica. Javier Muguerza califica de «epimeteicas» las tareas animadas no ya por la confianza filosófica prometeica en la erradicación total

y final del mal y la injusticia, sino por «la esperanza más humilde de que siempre nos será dado luchar en pro de lo que creamos bueno y justo o, cuando menos, en contra de lo que creamos malo e injusto[566]». Consideraré, pues, tarea «epimeteica» la que consiste en revisar nuestra autoconciencia como individuos y como especie, haciendo conscientes los dualismos opresivos que subyacen a nuestro pensamiento, reconociendo su génesis histórica como elementos de dominación de género, raza, clase, orientación sexual y especie.

Aprendamos de la interculturalidad

Ya me he referido a la tendencia, presente en algunas formas de ecofeminismo, a suspender el juicio crítico cuando se trata de otras culturas. Mientras que los principios y prácticas occidentales aparecen como la causa de todos los males, se mira con benevolencia y respeto hacia culturas que no siempre son el mejor de los mundos posibles. Si el ecofeminismo esencialista tiende a idealizar un «nosotras» hipostasiado y cuasibiológico que estaría más cerca de la Naturaleza que la virilidad, las tendencias deconstructivas recientes asignan una importancia fundamental a las categorías de clase y etnia haciendo visibles las diferencias entre las mujeres y señalando las conexiones entre las diferentes dominaciones. Pero, en esta tarea, la impronta del multiculturalismo también conduce, en ciertos casos, a una visión acrítica.

El multiculturalismo y el ecocentrismo de que se nutre esta corriente deconstructiva tienen en común el punto de partida holista para el cual la comunidad o el ecosistema poseen un valor infinitamente superior al individuo. De ahí la fascinación por pueblos que no han participado en el proceso de desarrollo de la Modernidad, la cual, como sabemos, tiene el rostro jánico de los derechos individuales y de la destrucción medioambiental. El auge del multiculturalismo y la atracción que este ejerce sobre numerosas pensadoras feministas que denuncian, con justos motivos, la globalización homogeneizadora e imperialista no nos deben hacer olvidar que el relativismo cultural funciona como interruptor de cualquier crítica a la dominación interna. Los oprimidos pueden, y a menudo son, a su vez, opresores, aunque lo específico no encierre siempre dominación. De ahí la conocida advertencia de Nancy Fraser[567] para que evitemos tanto una versión indiscriminada del pluralismo como un rechazo a toda identidad diferencial concebida como ficción represiva.

Frente a un multiculturalismo extremo que beatifica cualquier práctica con tal de que esté fundada en la tradición, el aprendizaje intercultural nos permite comparar, criticar y criticarnos; concibe las distintas realidades culturales como procesos dinámicos que se enriquecen con la mutua interpelación capaz de producir fenómenos de reflexividad indispensables para la construcción de la igualdad entre los sexos. En referencia polémica a Lévi-Strauss, Celia Amorós nos recuerda que «hay que discutir todas las reglas de todas las tribus[568]». Aplicando esta afirmación al proyecto de un ecofeminismo crítico, trataremos de aprender de culturas sostenibles como oportuno correctivo a nuestra civilización suicida, pero tendremos que hacerlo tratando de no caer en una admiración beata de lo ajeno. También tenemos que ser capaces de reconocer en lo propio algo que ofrecer a los demás. Se trata de construir en conjunto una cultura ecológica de la igualdad, no de venerar las costumbres propias o de otros solo por ser parte de la tradición cultural. El pasado ha sido, por lo general, cruel con las mujeres y los animales no humanos.

La ecología nos ha enseñado el valor de la biodiversidad. Ahora sabemos que los ecosistemas son complejos relacionales en los que todos los elementos cumplen una función y son producto de adaptaciones inmemoriales. Pero este reconocimiento no es automáticamente traducible a las sociedades humanas y a sus prácticas a través de un holismo ético que compromete la herencia del liberalismo político en lo que concierne al reconocimiento de la individualidad, tradicionalmente escatimada a las mujeres. Los criterios mínimos de comparación que propongo para presidir la ayuda mutua intercultural del ecofeminismo crítico son la sostenibilidad, los derechos humanos, con especial atención a los de las mujeres por ser los más ignorados transculturalmente y el trato dado a los animales.

Herederas de Darwin

La primera década del siglo XXI muestra un inquietante resurgir de los fundamentalismos religiosos. Una de sus manifestaciones es la progresiva extensión del neocreacionismo, primero en Estados Unidos y, desde allí, a Gran Bretaña y otros países europeos. La teoría del diseño inteligente es su versión sofisticada que busca sembrar la duda como ariete contra la razón ilustrada[569]. Los neocreacionistas de las tres grandes religiones monoteístas rechazan la división entre ciencia y religión y niegan la existencia del cambio

climático. Se oponen a la teoría de la evolución, la cual, sostienen, lleva al nazismo, al comunismo y al culto de la Madre Tierra. Sostienen que las verdades han de ser buscadas en la lectura literal de sus Libros sagrados. Pretenden que las narraciones religiosas sobre el origen del mundo se enseñen como explicaciones alternativas que poseen el mismo grado de verosimilitud que las científicas, lo cual ha dado lugar ya a conflictos en distintos centros educativos. Promueven el retorno a una moral sexual y a unos roles de género extremadamente rígidos y tradicionales en los que el lugar natural de las mujeres es el hogar y su función exclusiva, además del proselitismo neocreacionista, el ser esposas y madres. Y, dato significativo: ejercen gran atracción entre numerosos jóvenes de ambos sexos que están buscando normas y certidumbres absolutas.

En una época en que esta doctrina intenta deslegitimar las evidencias científicas con el objetivo de devolver al ser humano a lo que Kant llamó «culpable minoría de edad», aumentar la desigualdad entre hombres y mujeres, restaurar el abismo ontológico entre humanos y no humanos e impedir que se adopten medidas imprescindibles para detener o paliar la devastación ambiental, el ecofeminismo crítico afirmará la unidad y continuidad de la Naturaleza en el camino abierto desde la teoría de la selección natural de Darwin hasta la simbiogénesis de Lynn Margulis. Las y los ecofeministas reconoceremos la herencia de Darwin en este sentido. No aceptaremos, indudablemente, su sesgo androcéntrico que le llevó a excluir a las mujeres de la evolución, exclusión tanto más incomprensible si tenemos en cuenta que ya en el siglo XVIII el materialista Diderot había avanzado la hipótesis de un origen materno-filial de la conciencia ética de la humanidad. Seremos, entonces, herederas/os de un Darwin corregido tempranamente por Antoinette Brown Blackwell[570], su seguidora feminista.

Corregir no es destruir. La crítica feminista al sesgo androcéntrico de la ciencia no ha de llevar a una deslegitimación de la razón. Erosionar las bases ilustradas de la Modernidad sin distinción de sus componentes prepara el terreno al retorno de las cadenas. El sueño de la razón produce monstruos. Cuando sobrevenga el cansancio ante los discursos ininteligibles de algunos postmodernos que ocultan el vacío conceptual tras la proliferación de las palabras, cuando las mentes hayan perdido el entrenamiento del pensar, agotadas por vanos intentos de encontrar alimento intelectual donde no lo había, allí estarán esperando los predicadores con textos simples e inapelables que dan respuesta segura a toda pregunta sobre la conducta moral y el sentido

de la vida. El viejo desierto patriarcal aguarda tras la niebla del relativismo farragoso.

Necesitamos una reconceptualización ecofeminista de lo humano que se haga cargo de la responsabilidad moral que conlleva el nuevo poder tecnológico de la especie. Huérfanos de guías providenciales y despojados de coartadas teleológicas, descubrimos nuestra insignificancia en la infinitud del cosmos. En el universo desencantado por la ciencia, la técnica y la filosofía, solo una mirada empática hacia humanos y no humanos puede rescatarnos del nihilismo. No somos los únicos seres arrojados a la cruel vorágine del devenir, poseemos el privilegio de conceptualizarlo pero no la exclusividad de vivirlo. El materialismo filosófico del Siglo de las Luces incluyó la consideración moral hacia todos los seres vivos capaces de sufrir. Al franquear los límites de nuestra especie, daba un primer paso hacia las éticas ecológicas contemporáneas. Vemos, pues, que esta evolución de la ética no solo es compatible con el espíritu ilustrado, sino que pertenece a su misma historia, bien es verdad que, como fuera el caso del feminismo, en tanto pensamiento minoritario y reducido a cuestión de poca importancia. No es casualidad que las actitudes de compasión hacia los animales hayan sido tradicionalmente devaluadas como debilidad femenina.

Mi posición ecofeminista se apoya en una ética antropocéntrica moderada que promueve la actitud empática y los sentimientos compasivos sin renegar del lenguaje de los derechos. Soy consciente también de la necesidad de una comprensión holista de los sistemas naturales, proporcionada por los conocimientos científicos de la ecología. La complejidad, propuesta como piedra de toque por algunas éticas ecocéntricas, más que un criterio propiamente moral, me parece un indicador del grado de riesgo de desequilibrio del sistema del que dependen todos los seres vivos. Pero tengo presente que la cosmovisión de otras culturas, como las de los pueblos originarios de América, o la experiencia emocional ecocéntrica que podamos tener en algún momento de nuestras vidas, han de ser acogidas como razonable duda sobre los límites de nuestra conceptualización del mundo y como compañeras de ruta en la defensa de la Tierra.

Iguales en un mundo sostenible

Como reflexión feminista sobre las relaciones humanas con la Naturaleza, el ecofeminismo que propongo busca corregir, gracias a la articulación teórica

de la experiencia histórica emancipatoria de las mujeres, los sesgos del antropocentrismo extremo y del androcentrismo pseudouniversalista del discurso ilustrado.

Libertad, igualdad, fraternidad fue el lema de la revolución que abrió paso a las modernas democracias europeas. «Fraternidad» era una noción que provenía del lenguaje religioso y del sentimiento de pertenencia de los gremios de artesanos del Antiguo Régimen. Hasta bien entrado el siglo XX, el hermano (*frater*) excluyó a la hermana (*soror*) de la ciudadanía democrática, legitimando esa injusticia con el dualismo jerarquizado Naturaleza-Cultura. La sororidad feminista logró la inclusión de las mujeres en el nuevo sistema político tras una larga lucha en la que tuvo que rechazar la naturalización y reclamar el acceso a la Cultura.

La fraternidad, ahora generalmente designada como *solidaridad*, ha sido relacionada con el sentimiento moral que predispone a una distribución social más justa de los bienes materiales y simbólicos. Constituye un principio normativo fundamental en la moderna teoría de la justicia rawlsiana. Hay quienes han considerado que, en tanto designaba un sentimiento, no debía ocupar un lugar junto a la igualdad y la libertad. ¿Pero acaso pueden los conceptos decidir nuestra acción sin vinculación alguna a los sentimientos éticos?

En la época del cambio climático, de la contaminación generalizada, de la desertización y de la vertiginosa disminución de la biodiversidad, es evidente que la solidaridad no solo implica la justicia redistributiva y la justicia en el reconocimiento de las minorías. Hoy, la solidaridad exige la sólida base de la sostenibilidad. La construcción de un mundo sostenible es el único camino hacia un futuro digno de ser vivido. No practico un optimismo antropológico que me haga pensar que un día desaparecerán por completo la maldad o la necedad. Pero es evidente que podemos aprender de los errores. Otras miradas y otras voces pueden también hacernos descubrir sendas alternativas más razonables y satisfactorias. Podemos intercambiar saberes y experiencias. El devenir histórico con sus luces y sus sombras nos enseña que existen modelos éticos, políticos, culturales y económicos que resultan mejores, más justos y más propicios a la felicidad, o al menos, a la disminución del sufrimiento en el mundo.

Sostenibilidad es solidaridad con el conjunto de la ciudadanía, una ciudadanía ecológica que no conoce fronteras y con la cual nos comprometemos a preservar el espacio de vida común. Es responsabilidad con las generaciones futuras. Es preocupación por las personas más

vulnerables a la contaminación y a la degradación medioambiental: mujeres, niñas y niños, trabajadoras y trabajadores afectados por la industria y la agricultura tóxicas, indígenas y pueblos empobrecidos del Sur. Es escucha y apertura a sus iniciativas transformadoras, a su nuevo protagonismo que apela a nuestra solidaridaridad y nos ayuda a encontrar alternativas al desarrollo inhumano y ecocida. Y, en el convencimiento de que «no hay camino sino estelas en la mar», para nuestra mirada postmetafísica que se enfrenta a la radical finitud de un universo indiferente en el que solo nuestras huellas trazan las sendas, sostenibilidad es también compasión y justicia para ese Otro, el animal no humano, silencioso e ignorado, pero capaz de anhelar, amar y sufrir.

Libertad, igualdad y sostenibilidad puede ser un buen lema para guiarnos en el incierto siglo que vivimos. Tenemos una larga lucha por delante porque el ecofeminismo es razón y pasión para que otro mundo sea posible.

Notas

[1] Sherry Ortner, «¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?», en O. Harris y K. Young, *Antropología y feminismo*, Barcelona, Anagrama, 1979, págs. 109-131. <<

[2] Marilyn Strathern (ed.), *Nature, Culture and Gender*, Cambridge University Press, 1980. <<

[3] Sherry Ortner, *Making Gender: The Politics and Erotics of Culture,* Boston, Beacon Press, 1996, págs. 173-180. <<

[4] Así lo recuerda la autora en el artículo «Écologie et Féminisme: Révolution ou Mutation», *Silence*, núms. 220-221, verano de 1998. <<

[5] F. D’Eaubonne, *Une femme nommée Castor. Mon amie Simone de Beauvoir*, París, Éditions Encre, 1990. <<

[6] F. D’Eaubonne, «La época del ecofeminismo», en María Xosé Agra (comp.), *Ecología y Feminismo*, trad. Ana Celia Rodríguez Buján, Granada, Ecorama, 1997, pág. 51. <<

[7] Véase Eduard Masjuan, *La ecología humana en el anarquismo ibérico. Urbanismo «orgánico» o ecológico, neomalthusianismo y naturismo social*, prólogo de Joan Martínez Alier, Barcelona, Icaria, 2000. <<

[8] «Feminismo radical» es la autodesignación de una parte del movimiento feminista del último tercio del siglo XX que afirmó buscar la «raíz» de la situación subordinada del colectivo femenino. «Radical» remite, pues, a su etimología y no al recurso a la violencia como en el uso que se hace en la actualidad de este término. <<

[9] F. D’Eaubonne, «Ecología y Feminismo», en María Xosé Agra (comp.) ,*op. cit*., pág. 50. <<

[10] París, Payot, 1976. <<

[11] F. D’Eaubonne, «La época del ecofeminismo», en María Xosé Agra (comp.), *op. cit*., pág. 42. <<

[12] *Ibíd.*, pág. 51. <<

[13] F. D’Eaubonne, «Que pourrait être une société éco-féministe?», en Michèle Dayras (dir.), *Liberté, égalité et les femmes?*, París, Éditions du Libre arbitre, 1990. <<

[14] En 1981, el propio Bookchin admite su deuda con respecto, entre otros, a Max Weber, Horkheimer, Adorno y Polanyi. Pero su reconocimiento máximo va dirigido a Kropotkin. El aprecio por los fundadores de la Escuela de Frankfurt no le impide señalar lo que considera sus limitaciones victorianas con respecto a la relación entre naturaleza y cultura. Véase M. Bookchin, *La ecología de la Libertad. La emergencia y la disolución de las jerarquías*, Móstoles (Madrid), Nossa y Jara; Alozaina (Málaga), Colectivo Los Arenalejos, 1999. <<

[15] Ynestra King, «Curando las heridas: feminismo, ecología y el dualismo Naturaleza/Cultura», en María Xosé Agra (comp.), *op. cit.*, pág. 90. <<

[16] *Ibíd.*, pág. 92. <<

[17] *Ibíd.*, pág. 94. <<

[18] Petra Kelly, *Por un futuro alternativo*, trad. Agustín López María Tabuyo, Barcelona, Paidós, 1997, pág. 29. <<

[19] *Ibíd*. <<

[20] Peter Matthiessen, «Prólogo», en Petra Kelly, *Por un futuro alternativo*, ed. cit. <<

[21] Sobre la valoración de las formas artísticas tradicionalmente femeninas, véase M.ª Teresa Alario, *Feminismo y Arte*, Barcelona, Nerea, 2008. <<

[22] Para esta perspectiva crítica, véase Raquel Osborne, «Debates en torno al feminismo cultural», en Celia Amorós y Ana de Miguel (eds.), *Teoría feminista. De la Ilustración a la globalización*, Madrid, Minerva, 2005, págs. 211-252. <<

[23] Para un panorama del feminismo radical de los setenta, véase Alicia Puleo, «Lo personal es político: el surgimiento del feminismo radical», en Celia Amorós y Ana de Miguel (eds.), *Teoría feminista*, ed. cit., págs. 35-67. <<

[24] Versión actualizada en castellano de Plaza & Janés, 2000. <<

[25] Rosemary Radford Ruether, *Gaia y Dios. Una teología ecofeminista para la recuperación de la Tierra*, trad. Marta Novo de Ferragut y Norma Lascano, México, Demac, 1993, pág. 258. <<

[26] Mary Daly, *Gyn/Ecology. The Metaethics of Radical Feminism*, Boston, Beacon Press, 1978, pág. 10. <<

[27] Andrée Collard, *Rape of the Wild*, Londres, The Women's Press, 1988, pág. 39. La traducción es mía. **<<**

[28] Starhawk, *La danza en espiral. El renacimiento de la antigua religión de la Gran Diosa*, trad. Verónica d’Ornellas y Nuria López, Barcelona, Obelisco, 2002, pág. 139. Revisión y actualización de la edición original en inglés de 1979 realizada por la propia autora. <<

[29] Nel Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, University of California Press, 1984. <<

[30] James Rachels, *The Elements of Moral Philosophy*, Nueva York, McGraw-Hill Companies, 2003. <<

[31] Sarah Ruddick, «Maternal Thinking», en J. Trebilcot (ed.), *Mothering: Essays in Feminist Theory*, Totowa, New Jersey, Rowan and Allanheld, 1983. <<

[32] Véase Carmen Magallón Portolés, «El pensamiento maternal, una epistemología feminista para una cultura de paz», en Francisco A. Muñoz (ed.), *La paz imperfecta*, Instituto de la paz y los conflictos, Universidad de Granada, 2001, págs. 123-141. <<

[33] La Ética llama «Regla de Oro» al principio moral compartido de una manera u otra por todas las culturas que ordena no hacer a los demás lo que no nos gustaría que nos hicieran. <<

[34] C. Gilligan, *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, trad. Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, pág. 41. <<

[35] *Ibíd.*, págs. 163-164. <<

[36] *Ibíd.* <<

[37] Jürgen Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, trad. Ramón García Cotarelo, Barcelona, Península, 1996, pág. 211. <<

[38] Seyla Benhabib, «Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral», *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, Madrid, núm. 6, noviembre de 1992, pág. 46. <<

[39] C. MacKinnon *et al.*, «Feminist Discourse, Moral Values and the Law. A conversation», The 1984 James McCormick Mitchell Lecture, *Buffalo Law Review*, 34, 1, invierno de 1985, págs. 25 y ss. <<

[40] Amelia Valcárcel, *Feminismo en el mundo global*, Madrid, Cátedra, 2008.
<<

[41] Celia Amorós, *Tiempo de feminismo*, Madrid, Cátedra, 2008, pág. 404. <<

[42] Véase Susan Faludi, *Reacción. La guerra no declarada contra la mujer moderna*, Barcelona, Anagrama, 1993. <<

[43] Véanse Victoria Camps, *El siglo de las mujeres*, Madrid, Cátedra, 1998; Teresa López de la Vieja, *La mitad del mundo. Ética y crítica feminista*, Universidad de Salamanca, 2004. <<

[44] Evelyn Fox Keller, *Seducida por lo vivo. Vida y obra de Barbara McClintock*, trad. C. Sánchez-Rodrigo, Barcelona, Fontalba, 1984, página 192. <<

[45] Para Hume, la simpatía o capacidad de sentir el gozo o el dolor ajenos es el sentimiento que permite que hagamos juicios morales y que reaccionemos ante actos que no nos afectan personalmente. <<

[46] Ynestra King, «Curando las heridas: feminismo, ecología y el dualismo Naturaleza/Cultura», en María Xosé Agra (comp.), *op. cit.*, pág. 94. <<

[47] Versión española: «Ecosocialismo-Ecofeminismo», *Ecología Política. Cuadernos de Debate Internacional*, núm. 2, Icaria, 1991, págs. 89-92. <<

[48] Ariel Salleh, «Naturaleza, Mujer, Trabajo, Capital: La más profunda contradicción», *Ecología Política. Cuadernos de Debate Internacional*, núm. 2, Icaria, 1994, pág. 40. <<

[49] Ariel Kay Salleh, *Ecofeminism as Politics. Nature, Marx and the Postmoderm*, Londres, Zed Books, 1997. <<

[50] Mary Mellor, «Ecofeminist as Economics», *Women & Environments International Magazine*, núm. 54/55, primavera de 2002. Véase también M. Mellor, *Feminism and Ecology*, Nueva York, Polity Press, Cambridge University Press, 1997. <<

[51] Vandana Shiva, *Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo*, trad. Instituto del Tercer Mundo de Montevideo (Uruguay), Madrid, Horas y Horas, Cuadernos inacabados, 18, 1995, pág. 77. <<

[52] *Ibíd*., pág. 82. <<

[53] *Ibíd.*, pág. 126. <<

[54] Vandana Shiva, *Manifiesto para una Democracia de la Tierra. Justicia, sostenibilidad y paz*, trad. Albino Santos Mosquera, Barcelona, Paidós, 2006, pág. 166. <<

[55] Gladys Parentelli, «Latin America's Poor Women. Inherent Guardians of Life», en Rosemary Radford Ruether (ed.), *Women Healing Earth. Third World Women on Ecology, Feminism and Religion*, Maryknoll, Nueva York, Orbis Book, 1996, págs. 29-38. <<

[56] Ivone Gebara, *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*, trad. Graciela Pujol, Madrid, Trotta, 2000, pág. 143. <<

[57] Mary Judith Ress, *Ecofeminism in Latin America*, Nueva York, Orbis Books, 2006. <<

[58] Carolyn Merchant, *The Death of Nature: Woman, Ecology, and the Scientific Revolution*, San Francisco, Harper and Row, 1981. **<<**

[59] Así lo observa Stephanie Lahar en «Ecofeminist Theory and Grassroots Politics», en K. Warren, *Ecological Feminist Philosophies*, Hypatia Book, Indiana University Press, 1996, págs. 19-41. <<

[60] Val Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, Londres y Nueva York, Routledge, 1993, pág. 193. La traducción es mía. <<

[61] K. Warren, «El poder y la promesa de un feminismo ecológico», en María Xosé Agra (comp.), *op. cit*., pág. 134. <<

[62] *Ibíd.*, págs. 130-131. <<

[63] *Ibíd.*, pág. 127. <<

[64] Para una historia del anarquismo ibérico en su relación con el anarquismo internacional, véase el capítulo XIII del estudio de Eduard Masjuan ya citado. <<

[65] «Écologie et Féminisme: Révolution ou Mutation», *Silence*, núms. 220-221 (versión electrónica), verano de 1998. <<

[66] Según Sadie Plant, Internet hace posible la superación de la discriminación y división de roles de género, puesto que es un mundo en el que la identidad puede ser ocultada, transformada y travestida. <<

[67] **«Cyber/Ecofeminism. From Violence and Monoculture towards Eco-Social Sustainability»**, ponencia de Kaarina Kailo presentada en la 5.ª European Feminist Research Conference, 20-24 de agosto de 2003, Lund University, Suecia. <<

[68] **Women’s Voices for the Earth <<**

[69] **Le Réseau des femmes en environnement <<**

[70] **Women and life on Earth <<**

[71] **http://www.conspirando.cl <<**

[72] **Mujeres en red**

Sobre el ciberactivismo feminista en el Estado Español, véase Montserrat Boix, ***Hackeando el patriarcado en la lucha contra la violencia hacia las mujeres. Filosofía y práctica de mujeres en red desde el ciberfeminismo social***, en *Labrys*. También pueden consultarse Ana de Miguel y Montserrat Boix, ***Los géneros en la red: los ciberfeminismos***, y Remedios Zafra, *Habitar en (punto) net*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2004. **<<**

[73] Véase Carmen Velayos, *Ética y cambio climático*, Bilbao, Desclée De Brower, 2008. José María Gómez-Heras constata el inicio de un «viraje ecológico» en la filosofía (J. M. Gómez-Heras, *En armonía con la naturaleza. Reconstrucción medioambiental de la filosofía*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010). <<

[74] Véase José Manuel Naredo, *Raíces económicas del deterioro ecológico y social. Más allá de los dogmas*, Madrid, Siglo XXI de España, 2006. <<

[75] Max Horkheimer y Theodor Adorno, «Hombre y animal», en *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, introducción y traducción de Juan José Sánchez, Madrid, Trotta, 2001, pág. 291. <<

[76] *Ibíd.*, pág. 291. <<

[77] *Ibíd*., pág. 296. <<

[78] *Ibíd.*, pág. 293. <<

[79] Javier Muguerza, *Desde la perplejidad. Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*, México, FCE, 1995. <<

[80] Olympe de Gouges, «*Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana*», en Alicia Puleo (ed.), *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*, presentación de Celia Amorós, Barcelona, Anthropos, 1993, pág. 162. <<

[81] Véase Concha Roldán, «El reino de los fines y su gineceo: las limitaciones del universalismo kantiano a la luz de sus concepciones antropológicas», en Roberto Aramayo, Javier Muguerza y Antonio Valdecantos (comps.), *El individuo y la historia. Antinomias de la herencia moderna*, Barcelona, Paidós, 1995, págs. 171-185. También Luisa Posada Kubissa, *Razón y conocimiento en Kant. Sobre los sentidos de lo inteligible y lo sensible*, prólogo de Celia Amorós, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, págs. 267-311. <<

[82] Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, tomo 1, París, Gallimard, 1984.
<<

[83] Geneviève Fraisse, *Musa de la razón. La democracia excluyente y la diferencia de los sexos*, trad. Alicia Puleo, Madrid, Cátedra, 1991. <<

[84] Colette Guillaumin, *Sexe, Race et Pratique du pouvoir. L’idée de Nature*, París, Côté-femmes, 1992. La traducción es mía. **<<**

[85] Armelle Le Bras-Chopard, *Le Zoo des philosophes. De la bestialisation à l’exclusion*, París, Plon, 2000. (Trad. esp.: *El zoo de los filósofos: de la bestialización a la exclusión*, Madrid, Taurus, 2002). <<

[86] Celia Amorós, *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Madrid, Cátedra, 1997. <<

[87] Luc Ferry, *Le nouvel ordre écologique. L’arbre, l’animal et l’homme,* París, Éditions Grasset & Fasquelle, 1992. <<

[88] Peter Singer, «Ética más allá de los límites de la especie», *Teorema. Revista internacional de filosofía*, vol. XVIII/3, 1999, número dedicado al Debate sobre la liberación animal, págs. 5-16. Jorge Riechmann y Jesús Mosterín también han subrayado la relación entre el pensamiento científico y filosófico moderno y las propuestas de expansión del círculo de la consideración moral (J. Mosterín y J. Riechmann, *Animales y ciudadanos. Indagación sobre el lugar de los animales en la moral y el derecho de las sociedades industrializadas*, Madrid, Talasa, 1995; J. Mosterín, *Los derechos de los animales*, Madrid, Debate, 1995). <<

[89] Serge Latouche, *Petit traité de la décroissance sereine*, París, Éditions Mille et une Nuits, 2007. **<<**

[90] La sociedad termo-industrial es aquella que utiliza las energías fósiles del carbón y el petróleo en vez de las generadas en los molinos por el agua o el viento. <<

[91] C. Merchant, *op. cit.*, pág. 28. <<

[92] Oliva Sabuco de Nantes y Barrera, *Nueva filosofía de la naturaleza y del hombre*, ed. Atilano Martínez Tomé, Madrid, Editora Nacional, Biblioteca de visionarios, heterodoxos y marginados, 1981, páginas 157-158. <<

[93] Rosalía Romero, *Oliva Sabuco (1562-1620)*, Almud, Ediciones de Castilla-La Mancha, 2008. **<<**

[94] Carolyn Merchant, *The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution*, ed. cit., pág. 169. La traducción es mía. <<

[95] *Ibíd.*, pág. 28. <<

[96] Evelyn Fox Keller, *Reflexiones sobre género y ciencia*, trad. Ana Sánchez, Valencia, Alfons el Magnànim, 1991. <<

[97] R. Boyle, *A Free Inquiry into the Vulgarly Receive Notions of Nature*, cit. en Franklin Baumer, *El pensamiento europeo moderno*, México, FCE, 1985, pág. 55. <<

[98] Véase Sylvia Bowerbank, *Speaking for Nature. Women and Ecologies of Early Modern England*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2004. <<

[99] Margaret Cavendish, *Observations*, cit. en S. Bowerbank, *op. cit.*, pág. 68. La traducción es mía. **<<**

[100] Cit. en S. Bowerbank, *op. cit.*, pág. 53. <<

[101] *Ibíd.*, pág. 62. <<

[102] Se referían a la razón humana con la expresión bíblica «the candle of Lord». <<

[103] Concha Roldán, «Finch Conway, Anne», en Ursula Meyer y Heidemarie Bennent-Vahle, *Philosophinnen Lexicon*, Aachen, ein-FACH-verlag, 1994, págs. 131-133. <<

[104] C. Merchant, *op. cit*. **<<**

[105] *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers par une société de gens de Lettres*, ed. F. Mouchon, Amsterdam, 1780-1781. La traducción es mía. <<

[106] Jean Ehrard, *L’idée de Nature en France à l’aube des Lumières*, París, Flammarion, 1970, pág. 12. La traducción es mía. <<

[107] El término «materialismo» remitirá siempre en este libro a la definición filosófica y no a su uso corriente. Es materialista aquella teoría filosófica que concibe la realidad como compuesta por una sola sustancia: la materia, que precede y permite la aparición del pensamiento y de la conciencia. <<

[108] Véase Michel Onfray, *Les libertins baroques*, París, Éditions Grasset & Fasquelle, 2007. <<

[109] Véase Jean Ehrard, *op. cit*. **<<**

[110] Sylvia Bowerbank, *op. cit*. <<

[111] Alicia H. Puleo (ed.), *La Ilustración olvidada*, ed. cit. **<<**

[112] En la terminología de la filosofía moral, «antropocentrismo fuerte» designa la idea de que solo los seres humanos son dignos de consideración moral. <<

[113] Robert Boyle, *Works*, en Sylvia Bowerbank, *op. cit*. <<

[114] Charles Louis de Secondat, barón de la Brède et de Montesquieu, *Cartas persas*, ed. Francisco Javier Hernández, trad. Teo Sanz, Madrid, Cátedra, 1997, pág. 329. <<

[115] André-Charles Cailleau, *Automatie des animaux, suivie de quelques réflexions sur l'agriculture et le mahométisme, par un partisan de Descartes*, París, 1783 (cit. en L. Ferry y C. Germé, *Des animaux et des hommes. Anthologie des textes remarquables, écrits sur le sujet, du* XV *siècle à nos jours*, París, Librairie Générale Française, 1994, págs. 151-153). <<

[116] Baltasar Castiglione, *Le parfait courtisan et la Dame de cour*, París, 1690. La traducción es mía. <<

[117] Fox Keller, *op. cit*. <<

[118] S. Bowerbank, *op. cit*. <<

[119] Pierre-Louis Moreau de Maupertuis, «Lettre V. Sur l'âme des bêtes», en *Œuvres*, Lyon, 1768, págs. 243-252. Texto traducido en A. Puleo (ed.), *Figuras del Otro en la Ilustración francesa*, Madrid, Escuela Libre Editorial, 1996, págs. 193-197. <<

[120] Guillaume-Hyacinthe Bougeant, *Amusement philosophique sur le langage des bêtes*, París, 1739 (cit. en L. Ferry y C. Germé, *op. cit*., págs. 99-103). <<

[121] Uno de ellos es Andrew Linzey, titular de la primera cátedra del mundo en Teología y Bienestar animal (creada en el Mansfield Colledge de Oxford) y autor, entre otras obras, del libro *Animales en la Teología* (trad. española en editorial Herder). <<

[122] Lynn White, «The Historical Roots of Our Ecological Crisis», *Science*, núm. 55, 1967, págs. 1203-1207. <<

[123] Jeremy Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, University of London-The Athlone Press, 1979, páginas 282-283. <<

[124] Peter Singer, *Liberación animal*, presentación de Paula Casal, trad. ANDA, revisión de la trad. Celia Montolio, Madrid, Trotta, 1999 (ed. orig., 1975). También P. Singer, *Ética práctica* (varias ediciones) y *Una vida ética. Escritos*, trad. Pablo de Lora, Madrid, Taurus, 2002. <<

[125] Tom Regan, *The Case for Animal Rights*, Berkeley, University of California Press, 1983; «Poniendo a las personas en su sitio», *Teorema. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XVIII/3, 1999, páginas 17-37. <<

[126] «Utilidad» tiene aquí el sentido técnico filosófico de la corriente del utilitarismo, no el sentido corriente. <<

[127] Para una crítica a las limitaciones de este enfoque del utilitarismo desde la perspectiva del valor inherente del individuo, independientemente de que haya o no sufrimiento, véase Francisco Damián Lara Sánchez, «Los animales y la Ética», en Francisco Garrido Peña (comp.), *Introducción a la Ecología Política*, Granada, Ecorama, 1993, págs. 159-178. <<

[128] Así lo muestra el detallado estudio de Elisabeth Badinter, *Les passions intellectuelles,* tomo I, *Désirs de gloire (1735-1751),* París, Fayard, 1999. <<

[129] Pierre-Louis Moreau de Maupertuis, «Carta VI. Acerca del derecho sobre los animales», en Alicia H. Puleo (ed.), *Figuras del Otro en la Ilustración francesa*, ed. cit., pág. 200. <<

[130] Pierre-Louis Moreau de Maupertuis, «Carta V. Sobre el alma de los animales», en A. Puleo (ed.), *Figuras del Otro en la Ilustración francesa*, ed. cit., pág. 196. <<

[131] «Carta VI», *op. cit.*, pág. 200. <<

[132] Condorcet, «Sobre la admisión de las mujeres al derecho de ciudadanía», en Alicia H. Puleo (ed.), *La Ilustración olvidada*, ed. cit., pág. 101. **<<**

[133] Véase Carmen Velayos, «Los derechos de los animales: un reto para la ética», en Jorge Riechmann (coord.), *Ética ecológica. Propuestas para una reorientación*, Montevideo, Nordan-Comunidad, 2004, págs. 135-143. <<

[134] Samuel Doble, José Rafael Herrera, Manuel Liz, Asprén Morales y David Viejo, «El concepto de persona en el “Proyecto Gran Simio”. Una reivindicación de la dicotomía sujeto/objeto en sentido moral», *Laguna. Revista de Filosofía*, núm. 7, 2000, págs. 367-373. <<

[135] *Le Mémoire des pensées et des sentiments de Jean Meslier*, cap. 91 (1729), en *Œuvres de Jean Meslier*, t. 3, ed. J. Deprun, R. Desné y A. Soboul, París, Anthropos, 1970. <<

[136] Elisabeth de Fontenay, *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, París, Fayard, 1998, págs. 435-439. <<

[137] Pierre-Louis Moreau de Maupertuis, *Vénus physique; suivie de la Lettre sur le progrès des sciences*, París, Aubier, 1980. <<

[138] Voltaire, artículo «Animales», en A. Puleo (ed.), *Figuras del Otro en la Ilustración francesa*, ed. cit., pág. 188. <<

[139] Ursula Wolf, «La experimentación con animales como problema ético», en Marta Tafalla (ed.), *Los derechos de los animales*, Barcelona, Idea Books, 2004, págs. 199-208. <<

[140] Véase Ernst Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, trad. E. Imaz, México, FCE, 1943; también Georges Gusdorf, *Les principes de la pensée au siècle des Lumières*, vol. IV de *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, París, Payot, 1971. <<

[141] Para una discusión del concepto de *especismo* y su relación con el antropocentrismo moral, véase Óscar Horta, «Una tipología del especismo. Criterios distintivos y significación moral», en Jorge Riechmann (coord.), *Ética ecológica*, ed. cit., págs. 145-162. <<

[142] Actualmente tiende a usarse más *especismo*, probablemente por su mayor sencillez. <<

[143] H. Salt, *Los derechos de los animales*, ed. Jesús Mosterín, Madrid, Los Libros de la Catarata, 1999, pág. 31. <<

[144] Véase Ana de Miguel, «Un clásico del feminismo, un clásico del pensamiento social y político», prólogo a J. S. Mill, *El sometimiento de las mujeres*, Madrid, Edaf, 2005. <<

[145] A diferencia de los *dualismos* que dividen lo existente en dos tipos de sustancia (por ejemplo, espíritu y materia), los *monismos* son teorías filosóficas que solo admiten una única sustancia, sea esta la materia (materialismo) o el espíritu (idealismo). <<

[146] Georges-Louis Leclerc, comte de Buffon, *Discours sur la nature des animaux (1753) suivi de De la description des animaux de Daubenton*, París, Payot Rivages, 2003. <<

[147] Véase Priscilla Cohn, «Kant y el problema de los derechos de los animales», en Esperanza Guisán (coord.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Barcelona, Anthropos, 1988, págs. 197-213. Para una aplicación del concepto de «deberes indirectos» hacia los animales en el marco contemporáneo de la ética medioambiental que toma en cuenta nuestras obligaciones hacia las futuras generaciones de humanos, véase Teresa López de la Vieja, «Derechos de los animales, deberes de los humanos», *Isegoría. Revista de Filosofía moral y política*, núm. 32, junio de 2005, págs. 157-173. <<

[148] Mariam Louise Scholtmeijer, *Animal Victims in Modern Fiction*, Toronto, University of Toronto Press, 1993. <<

[149] Val Plumwood, «Artemisa versus Gaia», en María Luisa Cavana, Alicia Puleo y Cristina Segura (coords.), *Mujeres y Ecología. Historia, Pensamiento, Sociedad*, Madrid, Almudayna, 2004, págs. 51-106. <<

[150] Razón por la que incluyen en sus compilaciones a extensionistas como Peter Singer. El subtítulo de la edición de Zimmerman, Callicot, Warren, Klaver y Clark de *Environmental Philosophy* es significativo al respecto: *From Animal Rights to Radical Ecology*. **<<**

[151] Sobre el placer que encontraba Rousseau en herborizar y el carácter pedagógico y divulgativo de sus escritos sobre botánica, véase Fernando Calderón Quindós, «Estudio preliminar» a las *Cartas sobre botánica*, Oviedo, KRK, 2007, págs. 11-98. <<

[152] Sobre el dualismo mente/cuerpo y la ideología patriarcal de este filósofo que fue durante un tiempo amigo personal de Mary Wollstonecraft, véase Luisella Battaglia, *Etica e diritti degli animali*, Roma, Laterza, 1999, págs. 3-6. <<

[153] Sobre la resignificación del lenguaje revolucionario por las mujeres como prueba de la unión de feminismo y universalismo, véase Celia Amorós, *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, ed. cit., págs. 176-194. <<

[154] Javier Muguerza, «Del Renacimiento a la Ilustración: Kant y la ética de la Modernidad», en Carlos Gómez y Javier Muguerza, *La aventura de la moralidad*, Madrid, Alianza, 2007, pág. 120. <<

[155] *Ibíd.*, pág. 119. <<

[156] Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la Modernidad*, trad. M. Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1989. <<

[157] Mariam Louise Scholtmeijer, *op. cit*. <<

[158] Llamaré «antropocentrismo moderado» a la posición que en ética recibe el nombre de «antropocentrismo débil» o «sensocentrismo». Consiste en considerar que todos los que son capaces de sentir dolor son dignos de consideración moral. El círculo se expande para abarcar a los animales que el antropocentrismo extremo o «fuerte» excluía como objetos merecedores de atención ética directa. Clarificaré la distinción con un ejemplo sencillo: matar al perro de mis vecinos, según el antropocentrismo extremo, solo sería malo porque perjudico a sus dueños, no por el daño causado al mismo animal. <<

[159] Véase al respecto la bibliografía comentada por Henry Salt en su obra ya citada, págs. 121-145. Asimismo, es de gran utilidad el apéndice de fragmentos filosóficos sobre animales, ética y derecho que Jorge Riechmann añade a su libro *Todos los animales somos hermanos*, segundo volumen de la *Trilogía de la autocontención*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2005, págs. 257-326. <<

[160] Para una panorámica sobre ambos momentos de la teoría feminista, véase Josephine Donovan, «Animals Rights and Feminist Theory», en Greta Gaard (ed.), *Ecofeminism. Women, Animals, Nature*, Filadelfia, Temple University Press, 1993, págs. 167-194. <<

[161] Véase *Teorema. Revista internacional de filosofía*, vol. XVIII/3, 1999, págs. 39-60. <<

[162] V. Plumwood, *Environmental Culture. The ecological crisis of reason*, Londres y Nueva York, Routledge, 2002. <<

[163] H. Salt, *op. cit.*, pág. 106. <<

[164] E. de Fontenay, «L'abattoir ou la communauté de destin (Döblin, I. B. Singer, Grossman, Primo Levi)», *op. cit.*, págs. 741-748. <<

[165] Luc Ferry, *Le nouvel ordre écologique*, ed. cit. <<

[166] Marta Tafalla, «Introducción: un mapa del debate», en Marta Tafalla (ed.), *Los derechos de los animales*, ed. cit., pág. 17. <<

[167] Jorge Riechmann, *Todos los animales somos hermanos*, ed. cit. **<<**

[168] F. Garrido, «Introducción a la ética ecológica», en Francisco Garrido, Manuel González de Molina, José Luis Serrano y José Luis Solana (eds.), *El paradigma ecológico en las ciencias sociales*, Barcelona, Icaria, 2007, págs. 253-272. <<

[169] Desarrollo estas ideas en el penúltimo capítulo. <<

[170] Para una revisión de las contribuciones posteriores a la luz del concepto de ecosistema, véase Carlos Montes, «El éxito en la Naturaleza: progresar desde la incertidumbre», en María Novo (coord.), *Mujer y medio ambiente: Los caminos de la visibilidad*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2007, págs. 43-56. <<

[171] Franz de Waal, *Primates y filósofos*, trad. Vanesa Casanova, Barcelona, Paidós, 2007. <<

[172] Antoinette Brown Blackwell disculpó la omisión, argumentando que la enormidad de la tarea emprendida había probablemente impedido a Darwin ocuparse de esta cuestión. Hoy hablaríamos de sesgo de género. <<

[173] Véase «Apéndice A. Antropomorfismo y antroponegación» del citado libro de Franz de Waal. <<

[174] Mary Midgley, *Delfines, sexo y utopías. Doce ensayos para sacar la filosofía a la calle*, trad. Jesús Izquierdo, México, FCE, 2002. <<

[175] Celia Amorós, *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias… para las luchas de las mujeres*, Madrid, Cátedra, 2005, pág. 342. <<

[176] VV.AA., *Daughters of Beauvoir*, Londres, Penny Forster & Imagen Sutton, 1988. <<

[177] Para un exhaustivo estudio del conjunto del pensamiento filosófico de Beauvoir, véase Teresa López Pardina, *Simone de Beauvoir. Una filósofa del siglo XX*, Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 1998. <<

[178] Véase Val Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, ed. cit. **<<**

[179] Francis Jeanson, *Entretiens avec Simone de Beauvoir*, París, Seuil, 1966. <<

[180] La «razón práctica» es la capacidad de decidir nuestras acciones según normas y valores morales. <<

[181] Claire Cayron, *La nature chez Simone de Beauvoir*, París, Gallimard, 1973, pág. 222. <<

[182] Simone de Beauvoir, *Mémoires d’une jeune fille rangée*, París, Gallimard, Folio, 1958, págs. 191-192. La traducción es mía. <<

[183] *Ibíd*., pág. 196. <<

[184] *Ibíd.* <<

[185] Para un panorama de las simbolizaciones sagradas del árbol en diferentes culturas, véase Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, París, Payot, 1986, págs. 229-280. <<

[186] C. Cayron, *op. cit.* <<

[187] *Ibíd.* <<

[188] Karen Warren, «The Power and the Promise of Ecological Feminism», en K. Warren, *Ecological Feminist Philosophies*, ed. cit., págs. 19-41. <<

[189] Simone de Beauvoir, *Tout compte fait*, París, Gallimard, 1972, pág. 236.
<<

[190] Simone de Beauvoir, *Tous les hommes sont mortels*, París, Gallimard, 1946, pág. 225. <<

[191] Simone de Beauvoir, *L’Amérique au jour le jour*, París, Morihien, 1948, pág. 43. <<

[192] Claude Lanzmann, «Minuit à Tolède», *Les Temps Modernes*, núms. 647-648, enero-marzo de 2008, pág. 9. <<

[193] Véase C. Cayron, *op. cit.*, pág. 228. <<

[194] Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, vol. II, prólogo de Teresa López Pardina, trad. Alicia Martorell, Madrid, Cátedra, 1998, pág. 523. <<

[195] Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, vol. II, ed. cit., pág. 524. <<

[196] *Ibíd.* <<

[197] *Ibíd.*, pág. 78. <<

[198] Simone de Beauvoir, *La force de l’Âge*, París, Gallimard, 1960, pág. 313. <<

[199] S. de Beauvoir, *El segundo sexo*, vol. I, ed. cit., pág. 230. <<

[200] *Ibíd.*, pág. 231. <<

[201] *Ibíd*., págs. 232-233. <<

[202] Véase Alicia H. Puleo, *Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la filosofía contemporánea*, Madrid, Cátedra, 1992. <<

[203] S. Beauvoir, *El segundo sexo*, vol. I, ed. cit., pág. 232. **<<**

[204] Georges Bataille, *Histoire de l’érotisme*, en *Œuvres Complètes*, tomo VIII, París, Gallimard, 1976. <<

[205] S. de Beauvoir, *El segundo sexo*, vol. I, ed. cit., pág. 233. <<

[206] S. de Beauvoir, *El segundo sexo*, vol. I, ed. cit., pág. 127. <<

[207] *Ibíd.* <<

[208] *Ibíd.*, págs. 127-128. <<

[209] *Ibíd.* <<

[210] *Ibíd.*, pág. 128. <<

[211] *Ibíd.* <<

[212] *Ibíd*. <<

[213] *Ibíd.* <<

[214] Entre otras, Judith Okeley, Mary Evans y el conjunto de las teóricas de la diferencia sexual. Con respecto a las declaraciones de Beauvoir sobre la maternidad, véase Teresa López Pardina, «El feminismo existencialista de Simone de Beauvoir», en Celia Amorós y Ana de Miguel (eds.), *Teoría feminista. De la Ilustración a la globalización*, ed. cit., págs. 356-357. <<

[215] Simone de Beauvoir, *La pensée de droite aujourd'hui*, en Simone de Beauvoir, *Privilèges*, París, Gallimard, 1955. **<<**

[216] Celia Amorós, *op. cit.*, pág. 360. <<

[217] Antonio Damasio, *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*, trad. Joandomènec Ros, Barcelona, Crítica, 2008. <<

[218] Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, tomo 1, ed. cit. El «dispositivo de sexualidad» puesto en obra, según Foucault, a partir del siglo XVII incluye elementos discursivos y de otro tipo que forman una red de significación y prácticas. Entre los no discursivos cita las disposiciones arquitectónicas que agrupan individuos en un mismo espacio común de saturación sexual (residencias de estudiantes, cuarteles, etc.). <<

[219] Otto Weininger, *Sexo y carácter*, trad. Felipe Jiménez de Asúa, prólogo de Carlos Castilla del Pino, Barcelona, Península, 1985, pág. 99. <<

[220] Jeffrey Weeks, *El malestar de la sexualidad. Significados, mitos y sexualidades modernas*, trad. A. Magnet, Madrid, Talasa, 1993. <<

[221] La Declaración Universal de los Derechos Sexuales fue realizada por el XIII Congreso Mundial de Sexología (Valencia, 1997) y adoptada como Declaración de los Derechos Sexuales por la Asamblea General de la World Association for Sexual Health (WAS) en 1999. <<

[222] Marcela Lagarde, *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*, Madrid, Horas y Horas, 2001, pág. 179. <<

[223] Ha sido reeditada la versión castellana de *Política sexual* en la colección Feminismos de Ediciones Cátedra tras las conferencias que Kate Millett dio en Barcelona y Madrid en 2010. <<

[224] Corresponde destacar la acción de la Red de Salud de Mujeres Latinoamericanas y del Caribe (RSMLC) en defensa de los Derechos Sexuales y Reproductivos. Su labor incluye tanto el ámbito de las leyes como la formación o, entre otros aspectos, la lucha contra el tratamiento deshumanizado y penalizador que inflige el personal sanitario a las mujeres hospitalizadas tras un aborto clandestino. <<

[225] Algunas legislaciones heredadas de gobiernos liberales de finales del siglo XIX y principios del XX admiten el aborto cuando el embarazo es fruto de una violación, de un abuso sexual, de un incesto o si pone en grave peligro la vida de la madre (aborto terapéutico). Pero, en los últimos años, se advierte un movimiento contrario a estas excepciones. Por la presión católica integrista, el gobierno nicaragüense eliminó en 2006 la legalidad del aborto terapéutico, prohibiendo la interrupción del embarazo en cualquier circunstancia. Cuba, Puerto Rico y las Antillas francesas se encuentran entre los escasos países iberoamericanos en los que la interrupción voluntaria del embarazo es legal. <<

[226] Susana Chiarotti, Mariana García Jurado y Gloria Schuster, «El embarazo forzado y el aborto terapéutico en el marco de los derechos humanos», en VV.AA., *Aborto no punible*, Buenos Aires, Foro por los Derechos Reproductivos, 1997, pág. 27. <<

[227] *Ibíd.* <<

[228] Véase Amnistía Internacional, *La mutilación genital femenina y los derechos humanos. Infibulación, escisión y otras prácticas cruentas de iniciación*, prólogo de Rosa Cobo y Ana de Miguel, Madrid, EDAI, 1998. <<

[229] María José Guerra, «Contrailustración y antifeminismo: los fundamentalismos religiosos», en Celia Amorós y Luisa Posada (eds.), *Feminismo y multiculturalismo*, Madrid, Instituto de la Mujer, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 2007, pág. 88. <<

[230] Fadela Amara, *Ni putas ni sumisas*, prólogo de Amelia Valcárcel, trad. Magalí Martínez Solimán, Madrid, Cátedra, 2004. <<

[231] Celia Amorós, *Vetas de Ilustración*, Madrid, Cátedra, 2009, página 216.
<<

[232] *Ibíd.* <<

[233] Jean-François Lyotard llamó «Grandes Relatos» a narrativas universalistas como la cristiana, la liberal o la marxista, que pretendían ser la única verdad y prometían la liberación pero habrían fracasado y perdido credibilidad. <<

[234] Jürgen Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1984. <<

[235] Gonzalo Puente Ojea, *Ideología e Historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua*, 2.ª ed., Madrid, Siglo XXI, 1979. <<

[236] Sobre los cambios que marcan el paso del capitalismo regulado al capitalismo global desregulado, véase Bernat Riutort Serra, «Globalización y cambio de las categorías filosófico-políticas», en Fernando Quesada (ed.), *Ciudad y ciudadanía. Senderos contemporáneos de la Filosofía Política*, Madrid, Trotta, 2008, págs. 119-140. <<

[237] La biocapacidad es la capacidad de un área para reponer los recursos naturales que provee y absorber los desechos producidos por su consumo. **<<**

[238] El cristianismo se convirtió en religión oficial del imperio con el edicto de Tesalónica, promulgado por el emperador Teodosio en el año 380. La corrupción de déspotas como Nerón que encontraban placer en torturar y matar a los primeros cristianos en el circo había contribuido al prestigio de la nueva fe. Los espectáculos sádicos despertaron compasión y respeto por las víctimas. <<

[239] Como en todo proceso histórico, las transformaciones del Imperio romano tardío se producen por una combinación de factores económicos, políticos y culturales. No pretendo reducir su explicación a estos últimos. <<

[240] Véase Bonnie Anderson y Judith Zinsser, *Historia de las mujeres: Una historia propia*, Barcelona, Crítica, 2000, vol. I, cap. V. **<<**

[241] Hoy, de manera similar, *mutatis mutandis*, el éxito de grupos evangélicos conservadores entre las mujeres pobres de América Latina y las comunidades gitanas de la península Ibérica puede ser explicado por el hecho de que la conversión les permite investirse de autoridad ante sus parejas y familias. Son escuchadas y aconsejadas. Su rechazo personal del alcoholismo de los maridos, de los malos tratos (violencia de género) o de las demandas sexuales abusivas adquiere rango religioso y apoyo externo gracias a la autoridad de los pastores. Otros aspectos que tener en cuenta en este fenómeno son una mayor cercanía de los pastores con la gente y sus problemas, oportunas promesas de promoción personal dentro de la organización, utilización de técnicas de animación de grupos, canciones, pequeños consejos para triunfar y, en general, un optimismo más acorde con el espíritu competitivo del capitalismo. <<

[242] Amelia Valcárcel, «Dios y nosotras», en Victoria Camps y Amelia Valcárcel, *Hablemos de Dios*, Madrid, Taurus, 2007, pág. 241. <<

[243] Mary Daly, *The Church and the Second Sex*, Boston, Beacon Press, 1985. <<

[244] Véase Emilio García Estébanez, *Contra Eva*, Barcelona, Melusina, 2008. <<

[245] Victoria Camps, «Dios y nosotras», en Victoria Camps y Amelia Valcárcel, *Hablemos de Dios*, ed. cit., pág. 229. **<<**

[246] Para un estudio detallado de este largo y dificultoso proceso de transformación litúrgica, véase Marie Zoe Petropoulou, *Animal Sacrifice in Ancient Greek Religion, Judaism, and Christianity, 100 BC to AD 200*, Oxford Classical Monographs, 2008. <<

[247] Marti Kheel, «Licence to Kill. An Ecofeminist Critique of Hunters’ Discourse», en Carol Adams y Josephine Donovan (eds.), *Animals & Women*, Durham y Londres, Duke University Press, 1995, páginas 85-125. <<

[248] Véase Peter Singer, *Ética para vivir mejor*, trad. José Antonio de Prada, Barcelona, Ariel, 1995. <<

[249] *Esperando a Godot* de Beckett, *Rinoceronte* de Ionesco, *La náusea* de Sartre y *El mito de Sísifo* de Camus pueden contarse entre las mejores expresiones de la angustia provocada por la convicción del absurdo existencial. <<

[250] Las dos posibilidades actuales del cristianismo están bien ejemplificadas por el creciente conservadurismo del Vaticano en temas de moral sexual y ordenamiento sacerdotal y la apertura de la Iglesia anglicana a la sensibilidad moral de las sociedades modernas al ordenar como obispos a mujeres y homosexuales. <<

[251] *L'usage des plaisirs* y *Le souci de soi,* vols. II y III de *Histoire de la sexualité*, París, Gallimard, 1984. <<

[252] Rosa María Rodríguez Magda, *Foucault y la genealogía de los sexos*, Barcelona, Anthropos, 1999, pág. 251. <<

[253] *Ibíd.* <<

[254] Marina Wagner, *Tú sola entre todas las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*, trad. Juan Luis Pintos, Madrid, Taurus Humanidades, 1991. <<

[255] Sobre los cambios que implican los recientes avances biotecnológicos para las concepciones de la reproducción, las relaciones de género y el parentesco, véase Verena Stolcke, «A propósito del sexo», en *Política y sociedad*, vol. 45, núms. 1-2, 2009, págs. 43-55. <<

[256] Entendida aquí en sentido premoderno como prácticas sexuales pecaminosas. <<

[257] Los manuscritos de Qumram atribuidos a los esenios (no sin discusiones aún abiertas y hasta llevadas por algunos historiadores a los tribunales en 2009) sostienen que los ángeles malvados dieron a las mujeres conocimiento de artificios que corrompieron a los varones. <<

[258] Véase Emilio García Estébanez, *Contra Eva*, ed. cit. <<

[259] Véase Danielle Jacquart y Claude Thomasset, *Sexualité et savoir médical au Moyen Âge*, París, Presses Universitaires de France, 1985. Hay traducción castellana en editorial Labor. <<

[260] Véase Marvin Harris, *Vacas, Cerdos, Guerras y Brujas. Los enigmas de la cultura*, Madrid, Alianza, 1980. <<

[261] Véase Barbara Ehrenreich y Deirdre English, *Brujas, comadronas y enfermeras*, Barcelona, La Sal, 1981. Sobre las funciones de las mujeres como cuidadoras y curanderas en la sociedad castellanoleonesa de la Baja Edad Media, véase Magdalena Santo Tomás, «Las mujeres protagonistas de la salud y la enfermedad», en VV.AA., *Oficios y saberes de Mujeres*, Universidad de Valladolid, 2002, págs. 39-81. <<

[262] Sobre la misoginia, véanse, entre otros estudios, Esperanza Bosch y Victoria Ferrer, *Historia de la misoginia*, Barcelona, Anthropos, 1999; y M.ª Ángeles Larumbe y Eudaldo Casanova, *La serpiente vencida. Sobre los orígenes de la misoginia en lo sobrenatural*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2005. <<

[263] Lisa Vollendorf, *The Lives of Women. A New History of Inquisitional Spain*, Nahville, Vanderbilt University Press, 2005, pág. 168. <<

[264] Kraemer y Sprenger, *El martillo de las brujas. Para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza*, trad. Miguel Jiménez Monteserín, Madrid, Felmar, 1976, págs. 107-108. <<

[265] E. García Estébanez, *op. cit.*, pág. 76. <<

[266] Marina Wagner, *op. cit*. <<

[267] Isabel Morant, *Discursos de la vida buena. Matrimonio, mujer y sexualidad en la literatura humanista*, Madrid, Cátedra, 2002, página 244. <<

[268] Véase también Luisa Posada Kubissa, «Un “Gran Reserva” francés contra el “vino de mesa” rousseauniano», en el libro de la misma autora titulado *Sexo y Esencia. De esencialismos encubiertos y esencialismos heredados: desde un feminismo nominalista*, Madrid, Horas y Horas, 1998. <<

[269] Bram Dijkstra, *Ídolos de perversidad. La imagen de la mujer en la cultura de fin de siglo*, trad. Vicente Campos González, Madrid, Debate, 1994. <<

[270] Que, como se sabe, no es obra de Darwin ni gozaba de su anuencia. Se trata de la aplicación de la idea de Darwin de supervivencia del más apto en el mundo natural a un ámbito distinto: el de los fenómenos de desigualdad social. Su principal promotor fue Herbert Spencer. **<<**

[271] Alicia H. Puleo, *Cómo leer a Schopenhauer*, Madrid y Gijón, Júcar, 1991. <<

[272] Otto Weininger, *Sexo y carácter*, ed. cit., pág. 339. **<<**

[273] *Ibíd.*, pág. 222. <<

[274] En el prólogo a la edición castellana citada comenta Carlos Castilla del Pino que la condición de judío impedía a Weininger una completa integración en la Viena de la época, por lo que se convirtió al protestantismo y, más tarde, se dio muerte. Observa también que Wittgenstein se encontraba en la misma situación que generaba ambivalencia y rechazo hacia el propio *self*. **<<**

[275] En la cuidada versión cinematográfica de la novela, que lleva el mismo título, James Ivory introduce un mensaje final feminista, sensible, probablemente, a la atmósfera dejada por la irrupción de la segunda ola del feminismo en el siglo XX. <<

[276] Sobre la relación entre la cultura misógina y el psicoanálisis, véase Pilar Errázuriz, *La misoginia romántica europea en la construcción de la subjetividad de la mujer moderna*, en prensa. <<

[277] Epicuro, *Carta a Meneceo*, en *Obras*, estudio preliminar, traducción y notas de Montserrat Jufresa, Madrid, Tecnos, 2004, pág. 61. <<

[278] Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*, Libro segundo, ed. Agustín García Calvo, Madrid, Cátedra, Letras Universales, 1983. <<

[279] Véase Marquis d'Argens, *Thérèse Philosophe*, Abbé du Prat, *Vénus dans le cloître*, John Cleland, *Fanny Hill, la fille de joie*, *Érotiques du XVIIIème siècle*, París, Flammarion, 2000. <<

[280] Diderot no solo escribe ensayos filosófico-políticos, sino también obras de ficción, entre las que se cuenta la libertina *Les bijoux indiscrets*. **<<**

[281] *Las amistades peligrosas (Les liaisons dangereuses)* es una novela libertina cuyo final moralizante asume el doble código de la moral burguesa posterior. Los dos libertinos, el vizconde y la marquesa, terminan trágicamente, pero él tiene una muerte romántica y se le muestra como víctima de su compañera de libertinaje. El autor reserva a esta un castigo peor que la muerte: el escarnio público y la pérdida de la belleza por una enfermedad que la desfigura. <<

[282] Véase Celia Amorós, *La gran diferencia*, ed. cit., y *Mujeres e imaginarios de la globalización. Reflexiones para una agenda teórica global del feminismo*, Santa Fe (Argentina), Homo Sapiens, 2008. En este último libro, la filósofa muestra los puntos de conexión de los feminicidios de Ciudad Juárez con el imaginario sadiano, descubriendo las claves simbólicas de estos extraños crímenes rituales que tienen lugar en la era de la globalización. <<

[283] Los estudios de historia de la filosofía suelen insistir en que la función de la idea de «estado de naturaleza» era exclusivamente la de ser punto de partida teórico de la argumentación sobre los derechos y que no tenía el estatuto de una verdadera especulación sobre la prehistoria de nuestra especie. En muchos casos es así, pero quizás en algunos la diferencia no fuera tan clara para los mismos filósofos. La argumentación rousseauniana elaborada sobre la base de la información que los viajeros de la época traían sobre los grandes simios parece apuntar en el sentido de un auténtico interrogante sobre los orígenes. Las especulaciones del ilustrado escocés Lord Monboddo sobre el origen de la humanidad a partir de su parentesco con estos animales se anticiparon a las tesis de Darwin. <<

[284] Véase Ana de Miguel, *Alejandra Kollontai*, Madrid, Ediciones del Orto, Biblioteca de Mujeres, 2001. <<

[285] A. Kollontai, *Marxismo y revolución sexual*, cit. en Ana de Miguel, *Alejandra Kollontai*, ed. cit., pág. 71. <<

[286] Émile Zola, *La faute de l’abbé Mouret*, París, Fasquelle, 1957, pág. 267. La traducción es mía. Existe una versión española en Editorial Lorenzana. <<

[287] Estas obras tardías no son las más apreciadas por la crítica literaria debido a su esquematismo y voluntad didáctica. De los cuatro previstos, solo llegó a escribir tres: *Fecundidad* en 1899, *Trabajo* en 1901 y *Verdad* en 1903. <<

[288] Celia Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, 1985, pág. 316. Véase, de la misma autora, «Presentación (que intenta ser un esbozo del estatus questionis)», en C. Amorós (ed.) ,*Feminismo y Filosofía*, Madrid, Síntesis, 2000. Y, con respecto al esencialismo dentro de la misma teoría feminista, *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias… para las luchas de las mujeres*, ed. cit. <<

[289] Ana de Miguel, «El legado de Simone de Beauvoir en la genealogía feminista: la fuerza de los proyectos frente a la fuerza de las cosas», *Revista del Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid*, núm. 0, 2009. <<

[290] Al que dediqué un libro introductorio titulado *Cómo leer a Julio Cortázar*, Madrid y Gijón, Júcar, 1991. Disponible en la Red. **<<**

[291] Sobre las combinaciones posibles de los ideales de libertad, igualdad y fraternidad revolucionarios, véase el algoritmo compositivo de Amelia Valcárcel en *Del miedo a la igualdad*, Barcelona, Crítica, 1993, págs. 114 y ss. <<

[292] A la contraposición de las «idénticas» frente a los «iguales» analizada por Celia Amorós. <<

[293] En *Queremos tanto a Glenda*. <<

[294] Entrevista recogida en *Dossier* de la edición crítica de *Rayuela* a cargo de Julio Ortega y Saúl Yurkievich, Nanterre (Francia), ALLCA XX, 1997, pág. 788. <<

[295] G. García Márquez, *Memoria de mis putas tristes*, Barcelona, Mondadori, 2004. <<

[296] En el rodaje de este famoso cortometraje de Buñuel y Dalí se utilizó un ojo de vaca. Ahora puede visionarse este film de 1929 en Internet. <<

[297] También los personajes de homosexuales. <<

[298] María Hernández Reina, «Disidentes del género: las heroínas de videojuego», en *Actas de las XII Jornadas de Filosofía*, Universidad de Valladolid, CD-ROM, 2007. <<

[299] «*Scream*. La cultura popular y el feminismo de la Tercera Ola: Yo no soy mi madre», trad. I. Clúa, *Lectora. Revista de Dones i textualitat*, núm. 11, 2005, Universitat de Barcelona, pág. 84. <<

[300] Para el caso de las jóvenes en el Estado Español, véase María José Naranjo, «Veinteañeras, la promiscuidad obligatoria», en *MyS. Mujeres y Salud*, núm. 19, otoño de 2006, págs. 31-33. Puede consultarse en la Red. <<

[301] Alicia Miyares, *Nietzsche o la edad de la comparación*, prólogo de Amelia Valcárcel, Oviedo, Trabe, 2002, pág. 83. <<

[302] Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, en *Œuvres Complètes*, tomo VI, París, Gallimard, 1973, pág. 49. La traducción es mía. <<

[303] *Ibíd*., pág. 45. <<

[304] Sartre, *Situations I*, París, Gallimard, 1947, págs. 174-229. De hecho, Bataille había recibido una educación católica tradicional. **<<**

[305] Sade, *La philosophie dans le boudoir (Les instituteurs immoraux),* París, Union Générale d’Éditions, 1972, pág. 228. La traducción es mía. **<<**

[306] G. Bataille, *Histoire de l'érotisme,* en *Œuvres Complètes,* tomo VIII, ed. cit. <<

[307] G. Bataille, *Histoire de l'érotisme,* en *Œuvres Complètes,* tomo VIII, ed. cit., pág. 154. <<

[308] Concha Roldán, «El reino de los fines y su gineceo: las limitaciones del universalismo kantiano a la luz de sus concepciones antropológicas», ed. cit. <<

[309] Véase Luisa Posada Kubissa, *Sexo y Esencia*, ed. cit. <<

[310] Celia Amorós, *Tiempo de feminismo*, ed. cit., pág. 220. <<

[311] *Ibíd.*, pág. 21. <<

[312] Monique Wittig, *The Straight Mind and Other Essays*, Boston, Beacon Press, 1992. <<

[313] Bell Hooks, Avtar Brah, Chela Sandoval y Gloria Anzaldúa, *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Madrid, Traficantes de Sueños, s. d. <<

[314] Michel Foucault desarrolla sus investigaciones sobre la clasificación científica y jurídica de individuos monstruosos, incorregibles y onanistas en el curso impartido en el Collège de France en 1975 y publicado con el título de *Les anormaux* (hay traducción castellana: *Los anormales*, Madrid, Akal, 2001). <<

[315] En Carole Vance (comp.), *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*, trad. Julio Velasco y M.ª Ángeles Toda, Madrid, Talasa, 1989, págs. 113-190. <<

[316] Véase Gracia Trujillo Barbadillo, «Desde los márgenes. Prácticas y representaciones de los grupos queer en el Estado español», en Grupo de Trabajo Queer (ed.), *El eje del mal es heterosexual. Figuraciones, movimientos y prácticas feministas queer*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2005, págs. 29-44. <<

[317] Judith Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York, Routledge, 1990. <<

[318] Véase J. Butler, «Variaciones sobre sexo y género», en S. Benhabib y D. Cornella, *Teoría feminista y teoría crítica*, Valencia, Alfons el Magnànim, 1990. <<

[319] El concepto de *agency* remite a la capacidad de actuar de los individuos independientemente de su intención, de resignificar las estructuras (modelos, tradiciones, instituciones, etc.) que los han configurado, de introducir cambios, de reproducirlas de un modo diferente, subvirtiendo su sentido o función. En una palabra, aludiría a la capacidad de resistir sin apelar al concepto de *sujeto*, estrechamente vinculado a los de *razón* y *autonomía*. **<<**

[320] Javier Muguerza, *Desde la perplejidad. Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*, México, FCE, 1996, pág. 37. <<

[321] Donald Morton, «El nacimiento de lo ciberqueer», en Rafael Mérida Jiménez (ed.), *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer*, Barcelona, Icaria, 2002, pág. 124. <<

[322] Donna Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*, prólogo a la edición española de Jorge Arditi, Fernando García Selgas y Jackie Orr, trad. Manuel Talens, Madrid, Cátedra, 1995, pág. 263. <<

[323] Asunción Oliva reprocha a Haraway la falta de concreción sobre los modos de llevar adelante tal política (véase A. Oliva Portolés, *La pregunta por el sujeto en la teoría feminista. El debate filosófico actual*, prólogo de Celia Amorós, Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid, 2009). <<

[324] D. Haraway, *op. cit.*, pág. 311. <<

[325] *Ibíd*., pág. 310. <<

[326] Starhawk, *op. cit.*, pág. 34. <<

[327] Donna Haraway, *Testigo_Modesto@SegundoMilenio. HombreHembra©_Conoce_Oncoratón®. Feminismo y tecnociencia*, trad. Elena Torres, Barcelona, UOC, 2004. Primera publicación en inglés: 1997. <<

[328] V. Shiva, *Cosecha robada. El secuestro del suministro mundial de alimento*, trad. Albino Santos Mosquera, Barcelona, Paidós, 2003. <<

[329] Donna Haraway, *Testigo_Modesto@SegundoMilenio. HombreHembra©_Conoce_Oncoratón®. Feminismo y tecnociencia*, ed. cit., pág. 81. <<

[330] *Ibíd*., pág. 80. <<

[331] V. Shiva, *Cosecha robada*, ed. cit., pág. 94. <<

[332] Donna Haraway, *Testigo_Modesto@SegundoMilenio. HombreHembra©_Conoce_Oncoratón®*, ed. cit. **<<**

[333] En su libro *Biopiratería* (trad. Isabel Bermejo, Barcelona, Icaria, 2001), Vandana Shiva denuncia la apropiación de los conocimientos campesinos tradicionales y su privatización por parte de las empresas biotecnológicas como un acto de injusticia social y de graves consecuencias para la biodiversidad. <<

[334] Para un excelente estudio sobre los transgénicos que no los critica por cuestiones de principio, sino por su realidad actual, vinculada a intereses económicos irresponsables, véase Jorge Riechmann, *Transgénicos: el haz y el envés*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2004. <<

[335] Donna Haraway, *The Companion Species Manifesto. Dogs, People, and Significant Otherness*, Chicago, Prickly Paradigm Press, 2003. <<

[336] *Ibíd.*, pág. 17. La traducción es mía. <<

[337] C. Adams entrevistada por Tom Tyler, «An Animal Manifesto. Gender, Identity, and Vegan-Feminism in the Twenty-First Century», *Parallax*, núm. 38, enero-marzo de 2006, págs. 120-128. <<

[338] Virginie Despentes, *King Kong Théorie*, París, Grasset, 2006. **<<**

[339] *Ibíd.*, pág. 123. <<

[340] Beatriz Preciado, *Manifiesto contra-sexual*, Madrid, Editorial Opera Prima, 2002, pág. 88, nota a pie de página. <<

[341] Javier Muguerza, «Género e individualismo ético», en Alicia H. Puleo (ed.), *El reto de la igualdad de género. Nuevas perspectivas en ética y filosofía política*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, págs. 192-218. <<

[342] Películas en las que, supuestamente, se filmaba una escena real y muy sádica de asesinato, generalmente de una mujer, para ser vendidas clandestinamente a alto precio en el mercado de material pornográfico. Subsiste la duda sobre la veracidad de estos casos. En el de los *animal crush video*, en cambio, queda claro que no son actores que simulan, sino criaturas a las que se somete a terribles tormentos hasta la muerte. **<<**

[343] Beatriz Preciado, *Testo yonqui*, Barcelona, Melusina, 2008. <<

[344] Esta y otras obras de las Guerrilla Girls pueden verse en Internet en el sitio web del grupo. <<

[345] Kate Soper, *What is Nature?*, Oxford (U. K.) y Cambridge (USA), Blackwell, 2000. <<

[346] Cit. en Daniel Welzer-Lang, *Les hommes et le masculin*, París, Payot, 2004, pág. 131. La traducción es mía. <<

[347] Greta Gaard, «Toward a Queer Ecofeminism», en *Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy*, vol. 12, núm. 1, invierno de 1997, páginas 114-137. <<

[348] Gaard indica que utiliza este término navajo para reemplazar el tradicional de *berdache* de la antropología, rechazado por los indígenas por sus connotaciones peyorativas y ajenas a su cultura. En 1990, la tercera Conferencia Anual Intertribal de Gays, Lesbianas y Transgénero de los Pueblos Amerindios y Naciones Originarias celebrada en Winnipeg (Canadá) propuso la denominación de *niizh manidoowag* (dos espíritus). **<<**

[349] Catriona Sandilands, «Unnatural Passions?: Notes Toward a Queer Ecology», en *Invisible Culture. An Electronic Journal for Visual Culture*, 2005. <<

[350] Sobre la relación entre género y salud sexual según la OMS, véase *Entre nous. The European magazine for sexual and reproductive health* (WHO Regional Office for Europe & UNFPA), núm. 66, 2007. <<

[351] La Salud Sexual es un área temática nueva dentro del Departamento de Salud Reproductiva de la Organización Mundial de la Salud (OMS). <<

[352] Eduardo Galeano, *Las venas abiertas de América Latina*, Madrid, Siglo XXI, 2007. <<

[353] M. Mies y V. Shiva, *La praxis del ecofeminismo. Biotecnología, consumo y reproducción*, trad. Mireia Bofill y Daniel Aguilar, Barcelona, Icaria, 1998. <<

[354] Greta Gaar y Lori Gruen, «Toward Global Justice and Planetary Health», en Michael Zimmerman, Baird Callicott, Karen Warren, Irene Klaver y John Clark, *Environmental Philosophy. From Animal Rights to Radical Ecology*, 4.ª ed., Nueva York, Pearson, 2005, págs. 155-177. <<

[355] Para un cálculo y una comparativa, desde la economía ecológica, de la Apropiación Humana de Producción Primaria Neta, es decir, del consumo humano de recursos renovables procedentes de la fotosíntesis cada año, véase artículo de Óscar Carpintero (*Ecosistemas*, 16 (3): 25-36, septiembre de 2007; se puede consultar en la Red). <<

[356] Joan Martínez Alier, *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*, Barcelona, Icaria, 2004. Alier observa, con razón, que la historia del neomalthusianismo de finales del XIX y principios del XX como defensa de la libertad sexual frente a la represión de los Estados y de la Iglesia sobre la sexualidad ha sido olvidada y se la confunde con las políticas neomalthusianas de algunos Estados y organismos internacionales para restringir la natalidad de los pobres. <<

[357] Celia Amorós, «El legado de la Ilustración: de las iguales a las idénticas», en Alicia H. Puleo (ed.), *El reto de la igualdad de género*, ed. cit., págs. 45-61. <<

[358] Véase Alicia H. Puleo, «Lo personal es político: El surgimiento del feminismo radical», en Celia Amorós y Ana de Miguel, *Teoría feminista. De la Ilustración a la globalización*, vol. II, ed. cit., páginas 35-67. <<

[359] Véase Colette Guillaumin, *Sexe, Race et Pratique du pouvoir. L'idée de Nature*, ed. cit. <<

[360] Véase Carme Valls-Llobet, *Mujeres, salud y poder*, Madrid, Cátedra, 2009, especialmente el capítulo 7. <<

[361] Fuente: Greenpeace, 2007. Véase Dolores Romano, «Riesgo químico», en VV.AA., *Claves del ecologismo social*, Madrid, Libros en Acción, Ecologistas en Acción, 2009, págs. 109-115. <<

[362] Véase Maria Mies, en Maria Mies y Vandana Shiva, *Ecofeminismo. Teoría crítica y perspectivas*, trad. Mireia Bofill, Eduardo Iriarte y Marta Pérez Sánchez, Barcelona, Icaria, 1997. <<

[363] Para una clara exposición de las diferencias entre los conceptos de ciudadanía del liberalismo y del republicanismo, véase Javier Peña, «Nuevas perspectivas de la ciudadanía», en Fernando Quesada (ed.), *Ciudad y ciudadanía. Senderos contemporáneos de la Filosofía Política*, ed. cit., págs. 231-251. <<

[364] A. Dobson, «Ciudadanía Ecológica», *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, núm. 32, junio de 2005, pág. 52. <<

[365] A. Dobson, *Citizenship and the Environment*, Oxford University Press, 2004. <<

[366] Sobre la menor huella ecológica de las mujeres, véase Gerd Johnsson-Latham, *A Study on Gender Equality as a Prerequisite for Sustainable Development*, Estocolmo, Environment Advisory Council, 2007. <<

[367] Se llama «nominalista» la posición filosófica que niega la existencia ontológica de los universales —por ejemplo, «la Mujer»— y considera que se trata solo de conceptos, nombres, y que únicamente tienen realidad concreta, ontológica, los individuos —para continuar con el ejemplo, «las mujeres». El «nominalismo moderado» de Celia Amorós no solo reconoce individuos sino también la existencia del patriarcado, definido con la categoría sartreana de «conjunto práctico» para aludir a su carácter de sistema de «prácticas reales y simbólicas». **<<**

[368] Miriam Nobre, «Feminismo y soberanía alimentaria», en VV.AA., *Soberanía alimentaria desde y para el empoderamiento de las mujeres*, Vitoria-Gasteiz, Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco, 2009, pág. 60. <<

[369] Véase María José Guerra, «¿Un vínculo privilegiado mujer-naturaleza? Rachel Carson y el tránsito de la sensibilidad naturalista a la conciencia ecológica», en María Luisa Cavana, Alicia Puleo y Cristina Segura (coords.), *op. cit.*, págs. 119-127. <<

[370] Véanse, entre otros, Francisco Garrido Peña (comp.), *Introducción a la Ecología Política*, ed. cit.; Florent Marcellesi, *Ecología Política: Génesis, Teoría y Praxis de la ideología verde*, Cuaderno Bakeaz, núm. 85, 2008 (disponible en la Red); Carlos Taibo, *En defensa del decrecimiento*, Madrid, ed. Catarata, 2009. Asimismo, puede consultarse la revista *Ecología Política*. <<

[371] Como apunta Francisco Fernández Buey, el ecologismo y el feminismo provenían más de la contracultura de los campus universitarios norteamericanos que del mayo francés, poco crítico con el sexismo y con la destrucción ambiental (F. Fernández Buey, *Guía para una globalización alternativa*, Barcelona, Ediciones B, 2004). <<

[372] Ana de Miguel, «Hacia un nuevo contrato social: Políticas de redefinición y políticas reivindicativas en la lucha feminista», en José Manuel Robles (comp.), *El reto de la participación*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2002, pág. 302. <<

[373] R. Inglehart, «Valores, ideología y movilización cognitiva en los nuevos movimientos sociales», en R. Dalton y M. Kuechler (comps.), *Los nuevos movimientos sociales*, Valencia, Alfons el Magnànim, 1992, págs. 71-100. <<

[374] Véase Ángel Valencia, «Nuevos enfoques de la política», en F. Garrido, M. González de Molina, J. L. Serrano y J. L. Solana (eds.), *El paradigma ecológico en las ciencias sociales*, ed. cit., págs. 155-180. <<

[375] J. Martínez Alier, *El ecologismo de los pobres*, ed. cit. <<

[376] Christine Delphy, *Por un feminismo materialista. El enemigo principal y otros textos*, trad. Mireia Bofill, Ángela Cadenas y Eulàlia Petit, Barcelona, Lasal, Cuadernos inacabados, núm. 2-3, 1985. <<

[377] André Gorz, *Crítica de la razón productivista*, ed. Joaquín Valdivieso, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2008. <<

[378] Lourdes Benería, *Género, Desarrollo y Globalización. Por una ciencia económica para todas las personas*, Barcelona, Hacer Editorial, 2005. <<

[379] Anna Jonasdottir, *El poder del amor. ¿Le importa el sexo a la democracia?*, trad. Carmen Martínez Gimeno, Madrid, Cátedra, 1994, pág. 311. <<

[380] Sobre las formas de incorporación de las mujeres al mercado laboral y el sesgo de índices e indicadores de trabajo, véase Paloma de Villota (ed.), *Globalización y desigualdad de género*, Madrid, Síntesis, 2004, parte III. <<

[381] Anna Bosch, Cristina Carrasco y Elena Grau, «La huella civilizadora: desigual aportación de hombres y mujeres al cuidado de la vida humana», *El Ecologista*, núm. 46, 2005-2006, págs. 53-55. <<

[382] Marta Pascual, «Las mujeres, protagonistas de la sostenibilidad», en VV.AA., *Claves del ecologismo social*, ed. cit., págs. 175-181. <<

[383] *Ibíd.* <<

[384] Val Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, ed. cit. <<

[385] Sobre el tiempo, la historia de su percepción y estructuración con fines productivistas, véase Jorge Riechmann, *Tiempo para la vida. La crisis ecológica en su dimensión temporal*, Málaga, Ediciones del Genal, 2003. <<

[386] Celia Amorós, *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, ed. cit., págs. 21-22. <<

[387] Véase el tercer capítulo. <<

[388] Michèle Le Doeuff, *L’étude et le rouet. Des femmes, de la philosophie*, París, Seuil, 1989; Toril Moi, *Simone de Beauvoir. Conflits d’une intellectuelle*, prefacio de Pierre Bourdieu, París, Diderot éditeur, 1995. <<

[389] Celia Amorós, *Tiempo de feminismo*, ed. cit., pág. 211. <<

[390] Véase M. Mellor, *Feminism and Ecology*, ed. cit. <<

[391] Anna Bosch, Cristina Carrasco y Elena Grau, «Verde que te quiero violeta. Encuentros y desencuentros entre feminismo y ecologismo», en Enric Tello, *La historia cuenta. Del crecimiento económico al desarrollo humano sostenible*, Barcelona, El Viejo Topo. Ediciones de Intervención Cultural, 2005, págs. 321-346. <<

[392] J. Martínez Alier, *El ecologismo de los pobres*, ed. cit. <<

[393] Véase Fernando Arribas Herguedas, «¿Por qué algunas sociedades toman decisiones catastróficas?», en Jorge Riechmann (coord.), *¿En qué estamos fallando? Cambio social para ecologizar el mundo*, Barcelona, Icaria, 2008, págs. 51-92. <<

[394] Petra Kelly, *Por un futuro alternativo*, trad. Agustín López y María Tabuyo, Barcelona, Paidós, 1997, pág. 151. <<

[395] Véase Vandana Shiva, *Las guerras del agua*, trad. I. Bermejo, Barcelona, Icaria, 2004. <<

[396] Para una reflexión ética sobre los recortes al derecho a la información y expresión, véase Adela Cortina, «Ciudadanía activa en una sociedad mediática», y Victoria Camps, «Opinión pública, libertad de expresión y derecho a la información», en Jesús Conill y Vicent Gozálvez (coords.), *Ética de los medios: una apuesta por la ciudadanía audiovisual*, Barcelona, Gedisa, 2004, págs. 11-31 y 33-49, respectivamente. <<

[397] Joan Martínez Alier, *El ecologismo de los pobres*, ed. cit. <<

[398] André Gorz, *Crítica de la razón productivista*, ed. cit., pág. 58. <<

[399] Wangari Maathai, «I have a dream», entrevista de Raphaëlle Bacqué y Annick Cojean para *Le Monde*, 23 de julio de 2008, pág. 16. La traducción es mía. <<

[400] *Ibíd*. <<

[401] Véase Mar Cabezas Hernández, «Retrato, Wangari Maathai: de Kenia a Noruega», en Carmen Velayos, Olga Barrios, Ángela Figueruelo y Teresa López (eds.), *Estudios Multidisciplinares de Género. Monográfico sobre Feminismo Ecológico*, Universidad de Salamanca, 2007, págs. 113-119. <<

[402] *Addressing desertification and land degradation. The activities of the European Community in the context of the United Nations Convention to Combat Desertification*, European Commission, septiembre de 2000. <<

[403] Marta Soler, «Crisis alimentaria: agricultura industrial y transgénicos», en VV.AA., *Claves del ecologismo social*, ed. cit., páginas 97-102. **<<**

[404] Sobre la necesidad de que las mujeres acrecienten la autoestima y se formen en liderazgos positivos, véase Marcela Lagarde, *Para mis socias de la vida*, Madrid, Horas y Horas, 2005. <<

[405] Yayo Herrero, «Una mirada crítica al concepto de progreso», en VV.AA., *Claves del ecologismo social*, ed. cit., pág. 19. <<

[406] Ana Sabaté y Magalí Martínez, «Género y medio ambiente en el desarrollo rural», en Nieves López Estébanez, Emilia Martínez Garrido y Ester Sáez Pombo (eds.), *Mujeres, medio ambiente y desarrollo rural*, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 2004, págs. 81-109. <<

[407] Fátima Cruz, *Género, psicología y desarrollo rural: la construcción de nuevas identidades*, Madrid, Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, 2006. <<

[408] Milagros Alario, conferencia «Mujeres en los espacios rurales», Universidad de Valladolid, 2004. <<

[409] María Novo, «La naturaleza y la mujer como sujetos: El valor de la utopía y de la educación», en María Novo (coord.), *Mujer y Medio ambiente. Los caminos de la visibilidad*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2007, pág. 31. <<

[410] Así se desprende, por ejemplo, del estudio llevado a cabo con niños y niñas colombianos, españoles e ingleses entre 9 y 11 años que debían imaginar lo que llevarían a una isla desierta. Véase M.ª Dolores Villuendas, José Antonio Liébana, Francisco Córdoba y Leonora Riva, «Creencias ecológico-ambientales en la infancia: estudio transcultural», *Educar*, núm. 35, 2005, págs. 115-134. <<

[411] Antxón Olabe, «Volver a lo esencial», *El País*, 30 de mayo de 2007. <<

[412] Véase Jorge Riechmann, *Un mundo vulnerable. Ensayos sobre ecología, ética y tecnociencia*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2000. <<

[413] *Revista Eureka sobre Enseñanza y Divulgación de las Ciencias*, vol. I, núm. 3, 2004. Este *Compromiso* puede también consultarse en la Red. El encuentro tuvo lugar en Aveiro (Portugal). <<

[414] Fin Mogensen, Michela Mayer, Soren Breiting y Attila Varga, *Educación para el desarrollo sostenible. Tendencias, divergencias y criterios de calidad*, trad. M. Feliú y E. Sangles, Barcelona, Graó, 2009. Véase también Joan Martínez Alier, «La educación ambiental, entre los valores y la ciencia», *Ecotropía. En portada*, núm. 33, 4-17 de septiembre de 2003 (disponible en la Red). **<<**

[415] Citado como ejemplo de ocultamiento de las inauditas condiciones de la producción ganadera intensiva, del maltrato animal en condiciones de hacinamiento y de sus riesgos para la salud humana, en Comisión de Educación Ecológica Ecologistas en Acción, *Estudio del currículum oculto antiecológico de los libros de texto*, Madrid, Ecologistas en Acción, 2006, pág. 124 (disponible en la Red). **<<**

[416] *Ibíd.*, pág. 59. <<

[417] *Ibíd*., pág. 98. <<

[418] El título de una ya citada compilación de Jorge Riechmann expresa de manera elocuente la intensa preocupación y el desasosiego de quienes son conscientes de la encrucijada en que nos hallamos: *¿En qué estamos fallando? Cambio social para ecologizar el mundo*. **<<**

[419] Sobre el cultivo de los vínculos comunitarios ante la crisis económica, ecosistémica y socioemocional, véase Ángel Calle, «Crisis y Política de los vínculos», *El Ecologista*, núm. 63, 2009. <<

[420] Evelyn Fox Keller, *Reflexiones sobre género y ciencia*, ed. cit., págs. 126-127. <<

[421] Con referencias a Leonardo da Vinci, a Beethoven y a otros artistas, José María Gómez-Heras señala que el Arte es una de las vías privilegiadas de acceso a la naturaleza (*En armonía con la naturaleza*, ed. cit.). Sobre la necesidad de una «ética estética» para hacer frente al desafío medioambiental, se ha pronunciado en reiteradas ocasiones la profesora Ana P. Noguera de Echeverri, coordinadora del Grupo de Trabajo Académico en Pensamiento Ambiental de Colombia. Véase A. P. Noguera, *El reencantamiento del mundo*, PNUMA-Oficina Regional para América Latina y el Caribe, Universidad Nacional de Colombia, 2004. <<

[422] María Novo, *La educación ambiental. Bases éticas, conceptuales y metodológicas*, Madrid, Universitas, 1996. <<

[423] María Novo, «La naturaleza y la mujer como sujetos: El valor de la utopía y de la educación», en María Novo (coord.), *Mujer y medio ambiente*, ed. cit., pág. 33. <<

[424] Cit. en Jacques Baudou, «Le premier réaliste de l'imaginaire», *Le Monde des Livres*, 18 de marzo de 2005. <<

[425] Julio Verne, *Un capitán de quince años*, trad. César Comet, Barcelona, Ramón Sopena, s. d., pág. 47. <<

[426] Atendiendo a la petición de miles de jóvenes manifestantes, a finales de 2010, el gobierno del Ecuador anunció un referendum para abolir las corridas por ser un espectáculo anacrónico que martiriza animales. <<

[427] He planteado ya esta cuestión en A. Puleo, «Los dualismos opresivos y la educación ambiental», *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, núm. 32, junio de 2005, págs. 201-214. <<

[428] Se puede acceder a este programa educativo y participar en él a través de la página web del *Instituto Jane Goodall para la Investigación de la Vida Salvaje, la Conservación y la Educación*. Para una explicación bien argumentada de sus fundamentos, véase Jane Goodall y Marc Bekoff, *Los diez mandamientos para compartir el planeta con los animales que amamos*, Barcelona, Paidós, 2003. **<<**

[429] David Suzuki, especialista canadiense en biología y genética, hijo de inmigrantes japoneses, ha sido considerado por la altermundialista Susan George como pionero de la divulgación de conocimientos ecológicos. Su toma de conciencia y su compromiso con la causa ambiental a partir de los años setenta se debió a las investigaciones de Rachel Carson sobre la acción de los pesticidas en la cadena alimentaria. Barbara Hehner es una escritora canadiense de literatura infantil, autora de numerosos relatos entre los que destacan *Journey to Ellis Island, The Spirit of Canada: Canada's Story in Legends* y las series sobre osos y mamuts de la Edad de Hielo. <<

[430] D. Suzuki y B. Hehner, *Exploremos el entorno*, trad. P. Mayoral y C. Chinchilla, Barcelona, Labor, 1990. <<

[431] En cuanto a la visibilización y discusión de los roles de género con respecto a la sostenibilidad ambiental, un programa pedagógico participativo y logrado es el de Lorena Aguilar, Ivania Ayales y Guiselle Rodríguez, *Género y Figura no son hasta la sepultura. Guía para la construcción de relaciones de equidad en iniciativas de desarrollo sostenible*, Unión Mundial para la Conservación de la Naturaleza, Oficina Regional para Mesoamérica, s. d. <<

[432] María Luisa Femenías, *El género del multiculturalismo*, Bernal (Argentina), Universidad Nacional de Quilmes, 2007, pág. 306. <<

[433] *Ibíd.*, pág. 185. Para una perspectiva desde la Antropología, véase Virginia Maquieira (ed.), *Mujeres, globalización y derechos humanos*, Madrid, Cátedra, 2006, cap. 1. <<

[434] Celia Amorós, «Ética y Antropología», en Carlos Gómez y Javier Muguerza, *La aventura de la moralidad*, ed. cit., págs. 184-223. <<

[435] Que, en la obra ya citada, María Luisa Femenías llama «multiculturalismo crítico» distinguiéndolo del «multiculturalismo fuerte» que aquí llamo simplemente «multiculturalismo». <<

[436] La «interpelación intercultural» —expresión acuñada por Fernando Quesada— es desarrollada en clave feminista por Celia Amorós en «Feminismo y multiculturalismo», en Celia Amorós y Ana de Miguel (eds.), *Teoría feminista. De la Ilustración a la globalización*, vol. 3, ed. cit., págs. 215-264. <<

[437] Anna Jonasdottir, *El poder del amor. ¿Le importa el sexo a la democracia?*, ed. cit. <<

[438] Rosa Cobo, «Ellas y nosotras en el diálogo intercultural», en Rosa Cobo (ed.), *Interculturalidad, feminismo y educación*, epílogo de Celia Amorós, Secretaría General Técnica del Ministerio de Educación y Ciencia y Los Libros de la Catarata, 2006, págs. 11-33. <<

[439] María Xosé Agra, «Cultura, diversidad cultural y política: apuntes para una reflexión feminista», en Celia Amorós y Luisa Posada, *Feminismo y multiculturalismo*, ed. cit., pág. 29. <<

[440] W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, trad. Carme Castells, Barcelona, Paidós, 1996, págs. 58-60. <<

[441] Así, por ejemplo, la reivindicación de la Tierra Madre Maya se acompaña del proyecto de un programa de capacitación de las mujeres desde la perspectiva de género. Véase Dolores Sales (CONIC. Coordinadora Nacional Indígena y Campesina), «Mujeres indígenas y lucha por la reforma agraria en la rehabilitación posbélica de Guatemala», en *Soberanía alimentaria desde y para el empoderamiento de las mujeres*, ed. cit., págs. 97-108. <<

[442] Ofrecidas por el padre Trigault en *Historia de la expedición cristiana a China* (1616). <<

[443] Lo hace La Mothe Le Vayer en *Tratado sobre la virtud de los paganos* (1642). <<

[444] Las *Cartas edificantes y curiosas*, obra de los misioneros jesuitas, fueron decisivas en el desarrollo de este interés por otras culturas. <<

[445] Voltaire, «Catéchisme chinois», en *Dictionnaire philosophique*, París, Flammarion, 1964, pág. 94. La traducción es mía. <<

[446] Como nos recuerda Carmen Iglesias en *Razón, sentimiento y utopía* (Barcelona, Galaxia Gutenberg, Círculo de Lectores, 2006), el «relativismo» de Montesquieu no conduce a un conformismo axiológicamente neutral. <<

[447] Bernard Le Bovier de Fontenelle, *La République des Philosophes ou Histoire des Ajaoiens. Lettre sur la nudité des Sauvages*, Ginebra, 1768. [Trad. esp. en Alicia Puleo (ed.), *Figuras del Otro en la Ilustración francesa*, ed. cit., pág. 116]. <<

[448] *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* (1770). **<<**

[449] Maria Mies y Vandana Shiva, *Ecofeminismo. Teoría crítica y perspectivas*, ed. cit. **<<**

[450] *Madame* d’Épinay, en Alicia H. Puleo (ed.), *La Ilustración olvidada*, ed. cit., pág. 85. <<

[451] Poulain de la Barre, *De l'égalité des sexes*, en Alicia Puleo (ed.), *Figuras del Otro en la Ilustración francesa*, ed. cit., pág. 144. <<

[452] Véase Alicia Puleo, *Filosofía, género y pensamiento crítico*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, cap. 4. <<

[453] C. Amorós, Presentación, en Poulain de la Barre, *De la Educación de las damas para la formación del espíritu en las ciencias y en las costumbres*, introducción, traducción y notas de Ana Amorós, Madrid, Cátedra, 1993, pág. 23. <<

[454] Carta de Enfantin a Barrault desde la cárcel de Sainte Pélagie [citado en Neus Campillo, «El discurso de la excelencia: Comte y sansimonianos», en Alicia Puleo (coord.), *La filosofía contemporánea desde una perspectiva no androcéntrica*, Madrid, Secretaría de Estado de Educación, Ministerio de Educación y Ciencia, 1993, pág. 44]. <<

[455] Sobre la que ya llamaba la atención Simone de Beauvoir en el primer volumen de *El segundo sexo*. He tratado el tema de la mujer-naturaleza como mediadora surrealista en *Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la filosofía contemporánea* (ed. cit., cap. II). Sobre la resistencia de algunas artistas del surrealismo con respecto a esta visión reduccionista, véase Juncal Caballero, «La femme-enfant: un mundo dicotómico en relatos de Leonora Carrington», *Asparkía. Investigació Feminista*, núm. 19, 2008, págs. 123-139. <<

[456] Véase Katarina Leppanen, «En paz con la tierra», en María Luisa Cavana, Alicia Puleo y Cristina Segura, *Mujeres y Ecología*, ed. cit., págs. 109-118. <<

[457] Más recientemente, desde esta perspectiva, se ha llevado a cabo un extenso estudio antropológico de la figura de la Diosa en el México Antiguo; véase Blanca Solares, *Madre terrible*, Barcelona, Anthropos, 2007. <<

[458] Evelyn Reed, *La evolución de la mujer. Del clan matriarcal a la familia patriarcal*, trad. Marta Humphreys, Barcelona, Fontamara, 1980, pág. 132. <<

[459] Sin postular un ecofeminismo, Victoria Sendón de León también asume la hipótesis de Gimbutas de un matriarcado europeo originario pacífico que habría sido destruido por pueblos invasores llegados del nordeste. Que haya existido tal sociedad en el pasado muestra, a su juicio, que es posible en el futuro. La llama Matria y la concibe como proyecto de un humanismo feminista. <<

[460] Clarissa Pinkola Estés, *Mujeres que corren con los lobos*, trad. M.ª Antonia Menini, Barcelona, Ediciones B, 2000, pág. 21. <<

[461] Arne Naess, «Self-realisation: An Ecological Approach To Being in the World», en John Seed *et al*. (eds.), *Thinking Like a Mountain*, Filadelfia, New Society Publishers, 1988, págs. 19-31. <<

[462] V. Shiva, *Abrazar la vida*, ed. cit., pág. 80. <<

[463] B. Agarwal, «El debate sobre las relaciones entre género y ecología: conclusiones desde la India», en VV.AA., *Mujer y ecología: ¿una relación contra natura?*, núm. 65 de la revista *Mientras tanto*, Barcelona, 1996, págs. 37-60. También puede consultarse en María Xosé Agra (comp.), *Ecología y Feminismo*, ed. cit., págs. 179-226. <<

[464] Brinda Rao, «Dominant Constructions of Women and Nature in Social Science Literature», *Capitalism, Nature, Socialism*, Pamphlet 2, Nueva York, Guilford Publications, 1991; Cecile Jackson, «Women/Nature or Gender/History? A Critique of Ecofeminist Development», *Journal of Peasant Studies*, 20, 3, abril de 1993, págs. 389-419. <<

[465] K. Warren en María Xosé Agra (comp.), *op. cit*. **<<**

[466] Noel Sturgeon, «Naturalizing Race: Indigenous Women and White Goddesses», en Michael Zimmerman, Baird Callicott, Karen Warren, Irene Klaver y John Clark, *Environmental Philosophy*, ed. cit., pág. 242. <<

[467] Donna Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres*, ed. cit. **<<**

[468] David Lodge, *Pensamientos secretos*, Barcelona, Anagrama, 2002, pág. 39. En una entrevista concedida en 2007, el autor británico se distancia de este personaje, definiéndose como un humanista liberal que no practica un militantismo desmitificador de toda creencia («Entrevista a David Lodge», *Adn Cultura*, 1 de septiembre de 2007, pág. 17). Pero, en todo caso, debemos interpretar este pasaje como parte de una obra en la que los personajes femeninos tienden a configurar una galería de estereotipos sexistas sumamente tradicional. <<

[469] José Luis Solana, «Antropología social y medio ambiente: sobre la necesaria articulación entre Ecología cultural, Ecología de Sistemas, Ecología Política y Etnoecología», en F. Garrido, M. González de Molina, J. L. Serrano y J. L. Solana (eds.), *El paradigma ecológico en las ciencias sociales*, ed. cit., págs. 201-249. <<

[470] Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, París, Gallimard, 2005. <<

[471] José V. Barcia Magaz, «La batalla del lenguaje: toponimia de la resistencia», en VV.AA., *Claves del ecologismo social*, ed. cit., pág. 218. **<<**

[472] Para un tratamiento en profundidad de la agroecología, véase Eduardo Sevilla Guzmán, *De la sociología rural a la agroecología*, Barcelona, Icaria, 2006. <<

[473] Emma Siliprandi, «Agroecologia e Mulheres Rurais», *Revista Brasileira de Agroecologia*, vol. 2, núm. 1, febrero de 2007. La traducción es mía. **<<**

[474] «Multiplicadora» («extensionista» en Brasil) es el término que designa a la persona que, habiendo sido iniciada en las técnicas agroecológicas, se desplaza a otras comunidades para transmitir esos conocimientos a otros campesinos/as en reuniones de intercambio de experiencias. <<

[475] Manifiesto del 6.º Foro de la Plataforma Rural «Por un Mundo Rural Vivo», octubre de 2008, Andorra, Teruel (puede consultarse en la Red). <<

[476] Declaración de Nyéléni (disponible en la Red). <<

[477] Con respecto a la movilización de las mujeres indígenas como poseedoras de conocimiento tradicional sobre el medio ambiente contra las patentes de la biopiratería, véase *Declaración de la Red de Mujeres indígenas sobre biodiversidad*, Montreal, 1 de septiembre de 2009 (disponible en la Red). <<

[478] Véase Jorge Riechmann, *Transgénicos: el haz y el envés*, ed. cit. <<

[479] Investigaciones médicas recientes revelan trastornos de la salud reproductiva de agricultores, así como el aumento de casos de cáncer y deformaciones congénitas en la población cercana. <<

[480] Irene León, «Gestoras de soberanía alimentaria», en VV.AA., *Soberanía alimentaria desde y para el empoderamiento de las mujeres*, ed. cit., pág. 77. <<

[481] Marzo de 2007, Guatemala (puede consultarse en la Red). **<<**

[482] Catherine Roach, «Loving Your Mother: On the Woman-Nature Relation», en Karen Warren (ed.), *Ecological Feminist Philosophies*, ed. cit., págs. 52-65. <<

[483] Dolores Sales (CONIC. Coordinadora Nacional Indígena y Campesina), «Mujeres indígenas y lucha por la reforma agraria en la rehabilitación posbélica de Guatemala», en VV. AA, *Soberanía alimentaria desde y para el empoderamiento de las mujeres*, ed. cit., págs. 97-108. <<

[484] ALBA-TCP, Cochabamba, 17 de octubre de 2009 (puede consultarse en la Red). <<

[485] Abril de 2008, Lima (puede consultarse en la Red). <<

[486] Véase Teresita Hernández y Clara Murguialday, *Mujeres indígenas, ayer y hoy. Aportes para la discusión desde una perspectiva de género*, Madrid, Talasa, 1992. <<

[487] Véase Maruja Barrig, *El mundo al revés: imágenes de la Mujer indígena*, Buenos Aires, CLACSO, 2001. También Teresita Hernández y Clara Murguialday, *op. cit*. <<

[488] Pedro Celestino Pachaguaya Yujra, *La poética de las vertientes. Ecofeminismo y posdesarrollo en Santiago de Huari*, La Paz, Universidad Mayor de San Andrés, IDCR-PIEB, 2008. <<

[489] Véase Síntesis del Primer Congreso Nacional de Anamuri, 2009 (disponible en la Red). **<<**

[490] *Ibíd.*, pág. 93. <<

[491] Es común hablar de tres generaciones de derechos humanos para referirse a la sucesión temporal en la proclamación de distintos tipos de garantías: la primera nace con las demandas del liberalismo político y corresponde a las primeras revoluciones burguesas, en el caso de Europa, la Revolución francesa de 1789; son los derechos de libertad, de igualdad ante la ley, etc. La segunda generación surge de las denuncias de explotación laboral que llevan adelante los movimientos socialistas a partir del siglo XIX; son los derechos sociales que configuran un Estado de Bienestar. Finalmente, la tercera generación es la del derecho a un medio ambiente sano y a vivir en sociedades sin guerras, el derecho a la paz. Véase Alicia Puleo, «Los derechos humanos, un legado de la Modernidad», en Fernando Quesada (ed.), *Ciudad y ciudadanía. Senderos contemporáneos de la Filosofía Política*, ed. cit., págs. 185-204. <<

[492] Alberto Costa, «Hacia la Declaración Universal de los Derechos de la Naturaleza», *Sin Permiso* (revista electrónica), 18 de abril de 2010. **<<**

[493] Un ejemplo dramático es el caso en que la ayuda humanitaria que se envía sirve para difundir transgénicos que contaminan los cultivos locales. <<

[494] Florent Marcellesi e Igone Palacios, *Integración de consideraciones de sostenibilidad en la cooperación para el desarrollo*, Cuadernos Bakeaz, núm. 88, Bilbao, Diputación Foral de Bizkaia y Fundación Biodiversidad, 2008. <<

[495] Val Plumwood, «Artemisa versus Gaia», en María Luisa Cavana, Alicia Puleo y Cristina Segura (coords.), *Mujeres y Ecología. Historia, Pensamiento, Sociedad*, ed. cit. <<

[496] Mary Wollstonecraft, *Vindicación de los Derechos de la Mujer*, ed. Isabel Burdiel, Madrid, Cátedra, 1994, pág. 361. <<

[497] Para un detallado estudio histórico de este movimiento en Estados Unidos, véase Diane Beers, *For the Prevention of Cruelty. The History and Legacy of Animal Rights Activism in the United States*, Swalow Press/Ohio University Press, 2006. Hasta donde llega mi conocimiento, faltan investigaciones históricas de estos movimientos en los países latinos. Ciertamente, fueron mucho más débiles y minoritarios, pero no merecen este olvido. <<

[498] Craig Buettinger, «Women and Antivivisection in Late Nineteenth-century America», *Journal of Social History*, vol. 30, núm. 40, junio de 1997, pág. 858. La traducción es mía. <<

[499] Véase Carol Adams, «Woman-Battering and Harm to Animals», en Carol Adams y Josephine Donovan (eds.), *op. cit.*, págs. 55-84. <<

[500] Véase Marian Scholtmeijer, «The Power of Otherness: Animals in Women’s Fiction», en Carol Adams y Josephine Donovan (eds.), *op. cit*., págs. 231-262. Véase también Karen Seago y Karla Armbruster (eds.), *Literary Beasts: the representation of animals in contemporary literature*, Comparative Critical Studies, vol. 2, núm. 3, Edinburgh University Press, 2005; Lucile Desblache, «Signes du temps: animaux et visions du passé dans la fiction contemporaine», en Lucile Desblache (ed.), *Écrire l’animal aujourd’hui*, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2006, págs. 269-279; y de la misma autora, *La plume des bêtes. Les animaux dans le roman*, París, L’Harnattan, 2011. <<

[501] Al respecto, se puede consultar en Internet el trabajo de la bióloga especialista en criminología Nuria Querol i Viñas, «El enemigo en casa», **http://www.gevha.com** (consultado el 20 de mayo de 2010). Se ha documentado, asimismo, maltrato conjunto hacia personas ancianas, en su mayoría mujeres, y hacia sus animales de compañía. <<

[502] Periódico *Público*, 28 de febrero de 2008. <<

[503] Para una discusión sobre el estatus moral de los animales en la ética, véase Pablo de Lora, *Justicia para los animales. La ética más allá de la humanidad*, Madrid, Alianza, 2003; Marta Tafalla (ed.), *Los derechos de los animales*, Barcelona, Idea Books, 2004; Carmen Velayos, «Los derechos de los animales: un reto para la ética», en Jorge Riechmann (coord.), *Ética ecológica*, ed. cit., págs. 135-143; Jorge Riechmann, *Todos los animales somos hermanos*, ed. cit.; Asunción Herrera Guevara (ed.), *De animales y hombres*. *Studia Philosophica*, Madrid, Biblioteca Nueva-Ed. Universidad de Oviedo, 2007; Óscar Horta, *La filosofía moral de J. Ferrater Mora*, Girona, Documenta Universitaria, 2008. <<

[504] Periódico *Público*, versión digital, 25 de enero de 2009. <<

[505] Me refiero a las dos versiones de los *101 dálmatas*. La de 1960 y la protagonizada por Glenn Close en el papel de Cruella Devil en 1996. <<

[506] Pretender que las afirmaciones que siguen sean válidas para todas las culturas exigiría un amplio estudio etnológico comparativo que, hasta donde sé, no se ha realizado y podría ser una tarea antropológica ecofeminista de largo aliento y gran interés. <<

[507] Pueden verse algunos ejemplos de esta iconografía en **Carl J. Adams** (consultado el 15 de mayo de 2010). **<<**

[508] Libro I, caps. II, IV y V. <<

[509] Véase María Luisa Femenías, *Inferioridad y exclusión. Un modelo para desarmar*, Buenos Aires, Ed. Nuevo Hacer. Grupo Editor Latinoamericano, 1996. <<

[510] Albert Memmi, *Retrato del colonizado*, prólogo de Jean-Paul Sartre, trad. Carlos Rodríguez Sanz, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1974. <<

[511] Soy consciente de que el concepto de *animal*, como también el de *animales superiores*, es confuso y excesivamente amplio, lo cual no es ajeno a su carácter político, en el sentido de estar constituido por relaciones de poder y dominación. No obstante, retengo de esta terminología el carácter descriptivo referente al desarrollo de un sistema nervioso complejo que permite funciones de representación y afectividad. **<<**

[512] Véase Marti Kheel, «Licence to Kill: An Ecofeminist Critique of Hunters’s Discourse», en Carol Adams y Josephine Donovan (eds.), *op. cit.*, págs. 85-125. <<

[513] La Proposición No de Ley de adhesión del gobierno español al Proyecto Gran Simio fue presentada en el Congreso de Diputados en septiembre de 2005 por Francisco Garrido, diputado de Los Verdes y profesor de Filosofía Moral de la Universidad de Jaén. En mayo de 2008, fue aprobada por la Comisión de Medio Ambiente del Congreso de los Diputados, pero terminó siendo vetada en 2010. <<

[514] Roger King, «Caring about Nature: Feminist Ethics and the Environment», en K. Warren (ed.), *Ecological Feminist Philosophies*, ed. cit., págs. 82-96. <<

[515] Marti Kheel, *Nature Ethics: An Ecofeminist Perspective,* Rowman & Littlefield, 2008. <<

[516] K. Warren, «El poder y la promesa de un feminismo ecológico», en María Xosé Agra (comp.) ,*op. cit*., pág. 146. <<

[517] C. Adams, «Ecofeminism and the Eating of Animals», en Karen Warren (ed.), *Ecological Feminist Philosophies*, ed. cit., páginas 114-136. <<

[518] Greta Gaard, «Ecofeminism and Native American Cultures: Pushing the Limits of Cultural Imperialism?», en G. Gaard (ed.), *op. cit*., pág. 297. La traducción es mía. <<

[519] Val Plumwood, «Artemisa versus Gaia», en María Luisa Cavana, Alicia Puleo y Cristina Segura (coords.), *Mujeres y Ecología. Historia, Pensamiento, Sociedad*, ed. cit., pág. 100. <<

[520] *Ibíd.*, pág. 97. <<

[521] Vandana Shiva, *Cosecha robada. El secuestro del suministro mundial de alimentos*, ed. cit., pág. 95. <<

[522] Para el tratamiento de un caso concreto de la incomunicación entre ambos movimientos, véase Alejandra Del Valle, «Género y movimiento de liberación animal: el caso de Galicia», en María Luisa Cavana, Alicia Puleo y Cristina Segura (coords.), *Mujeres y Ecología*, ed. cit., págs. 297-308. **<<**

[523] Antonio Elorza, «Pan y Toros», *El País*, 8 de mayo de 2010. Reproducido en *Sin Permiso* (puede consultarse en la Red). **<<**

[524] Para una revisión de la historia de la tauromaquia en España y de las polémicas entre defensores y detractores que la acompañan, véase Jesús Mosterín, «La tortura como espectáculo», en Marta Tafalla (ed.), *Los derechos de los animales*, Barcelona, Idea Books, 2004, págs. 239-248. Véase también el capítulo VI del libro de Alfonso Lafora *El trato a los animales en España*, Madrid, Oberon, 2004. <<

[525] Luis Gilpérez Fraile, *La vergüenza nacional. La cara oculta del negocio taurino*, Madrid, Penthalon, 1991. <<

[526] Cristina Sánchez y Dulce Chacón, *Matadora. La increíble historia de la primera mujer matadora de toros de España*, Barcelona, Planeta, 1998. <<

[527] Entrevista a la torera Cristina Sánchez, *Mujer de Hoy*, 1999. <<

[528] *Ibíd.* <<

[529] *Ibíd*. <<

[530] Entrevista a Cristina Sánchez, *Mujer de Hoy*, 1999. <<

[531] C. Sánchez y D. Chacón, *op. cit*. <<

[532] Comentario recogido en el artículo de Antonio Lorca, «Mari Paz cumplió su sueño» (contraportada de *El País*, 4 de julio de 2005). <<

[533] M.ª S. Reyes Aguirre Sánchez, «Mujer y toro: La mujer en el mundo del toro, pasado, presente y futuro», **http://www.ganaderoslidia.com/webroot/mujer_y_toro.htm** (consultado el 16 de abril de 2006). <<

[534] Entrevista de Isabel García, **«La mujer pide paso en el ruedo»**, jueves 11 de octubre de 2007 (consultado el 2 de septiembre de 2009). **<<**

[535] Celia Amorós, *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias… para las luchas de las mujeres*, ed. cit., pág. 44. <<

[536] *Ibíd.* <<

[537] Luis Saavedra, en *El País*, 8 de agosto de 1990. <<

[538] Cristina Sánchez, en *El Norte de Castilla*, 1 de agosto de 1996. <<

[539] Cristina Sánchez, en *Mujer de Hoy*, 1999. <<

[540] Celia Amorós da este nombre al varón que resulta de ritos y prácticas que se considera solo pueden cumplir adecuadamente los hombres y que remiten a la separación con respecto a toda dependencia materna y a sus significados. Véase *Tiempo de feminismo*, ed. cit. <<

[541] Simone de Beauvoir, *La force des choses*, tomo II, París, Gallimard, Folio, 1963, pág. 74. <<

[542] Michel Foucault, *Surveiller et punir*, París, Gallimard, 1975. <<

[543] Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, en *Œuvres Complètes*, tomo VI, París, Gallimard, 1973. <<

[544] G. Bataille, *Histoire de l'érotisme,* en *Œuvres Complètes,* tomo VIII, ed. cit., pág. 52. <<

[545] Luis Gilpérez Fraile, *op. cit*. <<

[546] Sobre el rechazo que produjo este hecho en los medios animalistas, véase Pilar Rahola, «A Pedro Almodóvar sobre la crueldad. La defensa de los animales es sencillamente una lucha a favor de la ética», en Marta Tafalla (ed.), *Los derechos de los animales*, ed. cit., págs. 249-250. <<

[547] Rosa Villacastín, «La gesta de Jesulín», *El Semanal*, 23 de octubre de 1994, pág. 104. <<

[548] Tan fascinado por los rituales de la virilidad que, en 1970, cuando tenía cuarenta y cinco años, se dio la muerte tradicional de los samuráis: el harakiri. <<

[549] Celia Amorós, *Mujeres e imaginarios de la globalización*, ed. cit., pág. 41. <<

[550] Jean-Jacques Rousseau, *Emilio o De la Educación*, prólogo, traducción y notas de Mauro Armiño, Madrid, Alianza, 1998, pág. 545. <<

[551] Amelia Valcárcel, *Sexo y Filosofía*, Barcelona, Anthropos, 1991, pág. 164. <<

[552] La expresión es de Val Plumwood. <<

[553] Véase el segundo capítulo. <<

[554] Fernando Quesada, *Sendas de democracia. Entre la violencia y la globalización*, Rosario, Homo Sapiens, 2006, pág. 55. <<

[555] Véase el capítulo 7. <<

[556] Amelia Valcárcel, *Sexo y Filosofía*, ed. cit. <<

[557] Celia Amorós, *La gran diferencia… y sus pequeñas consecuencias para las luchas de las mujeres*, ed. cit. **<<**

[558] *Ibíd.*, pág. 321. <<

[559] Sobre el Green New Deal para detener la destrucción ecológica y acabar con la extrema desigualdad y la violencia que esta ha engendrado tras varias décadas de neoliberalismo, véase Susan George, *Sus crisis, nuestras soluciones*, trad. Joan Soler Chic, Barcelona, Icaria/Intermón Oxfam, 2010. <<

[560] Naila Kabeer, *Realidades trastocadas. Las jerarquías de género en el pensamiento del desarrollo*, trad. Isabel Vericat, México, Paidós-PUEG, 1998. <<

[561] Tal es la acusación que vierte Susanne Kappeler en «Speciesism, Racism, Nationalism… or the Power of Scientific Subjectivity», en Carol Adams y Josephine Donovan (eds.), *op. cit.*, pág. 333. <<

[562] Maria Mies, en M. Mies y V. Shiva, *La praxis del ecofeminismo*, ed. cit., pág. 105. <<

[563] Véase Alicia Puleo, «Lo personal es político: el surgimiento del feminismo radical», en Celia Amorós y Ana de Miguel (eds.), *Teoría feminista*, ed. cit., págs. 35-67. <<

[564] Incluso parece cada vez menos respetado, como lo prueba la aprobación unilateral de la Comisión Europea en 2010 al cultivo de cinco semillas transgénicas (una de ellas con un gen resistente a los antibióticos), a pesar de la oposición manifestada por la opinión pública y por varios países de la Unión. Es una auténtica ironía que, en nombre de la seguridad sanitaria, se pida receta médica en las farmacias para adquirir antibióticos con objeto de que no se desarrollen resistencias por la banalización de su uso, y, en cambio, se permita el desarrollo de cultivos que pueden acabar definitivamente con su eficacia terapéutica. <<

[565] Véase Ana de Miguel y Montserrat Boix, *Los géneros en la red*, ed. cit. <<

[566] Javier Muguerza, «¿Convicciones y/o responsabilidades? (Tres perspectivas de la ética en el siglo XXI)», *Revista Laguna*, 11, septiembre de 2002, págs. 42-43. <<

[567] Véase *Iustitia Interrupta*, trad. M. Holguín e I. C. Jaramillo, Santafé de Bogotá, Universidad de los Andes, 1997. <<

[568] Celia Amorós y Ana de Miguel (eds.), *Teoría feminista. De la Ilustración a la globalización*, vol. 3, ed. cit., pág. 234. El fundador de la antropología estructuralista se había opuesto a la admisión de una mujer, la escritora Marguerite Yourcenar, en la Académie Française. Su argumento fue que no se debían discutir las reglas de la tribu (véase Teo Sanz, *Cómo leer a Marguerite Yourcenar*, Madrid-Gijón, Júcar, 1991). <<

[569] Sobre la teoría del diseño inteligente como máscara del desarrollo insostenible y doctrina fundamentalista cuyo peligro no es suficientemente tenido en cuenta por las élites intelectuales de Estados Unidos, véase la obra de Susan George, *El pensamiento secuestrado* (Barcelona, Icaria, 2007). <<

[570] Véase el capítulo 2. <<